

HOKHMA

Revue de réflexion
théologique

2023

LES ÉVANGÉLIQUES ET L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE

Actes du Colloque AFETÉ 2021

- 
- **Éditorial** par Anne-Catherine Pardon
 - **Avant-propos** par Jean-Claude Thienpont
 - **Rester fidèles à notre identité** par Étienne Lhermenault
 - **Vie chrétienne et corps du Christ chez Paul : sans confusion ni séparation ?** par Donald Cobb
 - **« Enlevé au paradis ? » (2 Co 12,4) : entre ciel et terre, esprit et corps, penser l'expérience présente d'un monde à venir** par Jacques Nussbaumer
 - **« Le souffle du Tout-puissant m'anime ! » Méditation du Colloque** par Marie-Noëlle Yoder
 - **Autorité de l'Écriture et inspiration(s) spontanée(s) : quelle articulation ? Une perspective réformée évangélique** par Yannick Imbert
 - **Dynamique de l'Esprit : de l'appel personnel à l'exercice du ministère en Église** par David Bouillon
 - **Babel et Pentecôte** par Matthieu Moury
 - **Chronique de livres**

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

N°
123

Tarifs 2023

La revue *Hokhma* publie deux numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 2023	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
normal	24 €	29 CHF	29 CA\$
réduit	20 €	25 CHF	25 CA\$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
soutien	35 €	45 CHF	45 CA\$
(pour nous permettre d'abonner en plus de vous-même, à l'étranger, un institut biblique, théologique ou pastoral qui le demande.)			

PRIX DU NUMÉRO PARU JUSQU'AU N° 105 (2014) : 4 € / 6 CHF / 6 CA\$ (tarif unique)

PRIX DU NUMÉRO à partir du N° 106 :

normal	10 €	14 CHF	14 CA\$
réduit	8 €	12 CHF	11 CA\$

Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Tout abonnement non résilié avant le 31 décembre est considéré comme tacitement renouvelé.

Les commandes et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes.
Commande possible par notre site internet (www.hokhma.org) et sur le site de Croire Publications (www.croirepublications.com/hokhma).

Adresses de commande :

POUR LE MONDE ENTIER (SAUF LE CANADA) :

HOKHMA – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de Croire-Publications),

RIB : Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15

IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061

Code B.I.C. : PSSTFRPPPAR

CANADA, chèque à l'ordre **La Ligue pour la Lecture de la Bible** :

1701 rue Belleville. Lemoyne, Qc J4P 3M2

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française.
La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

***Les Évangéliques
et l'expérience spirituelle***

Actes du Colloque AFETÉ 2021

- 3 Édito**
Anne-Catherine Pardon
- 5 Avant-propos**
Jean-Claude Thienpont
- 9 Rester fidèles à notre identité**
Étienne Lhermenault
- 15 Vie chrétienne et corps du Christ chez Paul : sans confusion ni séparation ?**
Donald Cobb
- 31 « Enlevé au paradis ? » (2 Co 12,4) :
entre ciel et terre, esprit et corps,
penser l'expérience présente d'un monde à
venir**
Jacques Nussbaumer
- 47 « Le souffle du Tout-puissant
m'anime ! »**
Méditation du Colloque
Marie-Noëlle Yoder
- 51 Autorité de l'Écriture et inspiration(s)
spontanée(s) : quelle articulation ?
Une perspective réformée évangélique**
Yannick Imbert

**69 *Dynamique de l'Esprit :
de l'appel personnel à l'exercice
du ministère en Église***

David Bouillon

97 *Babel et Pentecôte*

Matthieu Moury

107 *Chronique de livres*

Édito

« Le souffle du Tout-puissant m'anime ! (Jb 33,4). Les évangéliques et l'expérience spirituelle » tel était le titre du colloque de l'Association Francophone Européenne des Théologiens Évangéliques (AFETÉ) qui s'est tenu les 6 et 7 septembre 2021 à l'Institut Biblique de Nogent. Nous sommes heureux de pouvoir vous proposer la lecture de plusieurs contributions autour de ce thème lié à la vie spirituelle et ses manifestations dans nos vies personnelles et ecclésiales. Un grand merci à tous les auteurs pour la richesse de leur apport dans ce numéro spécial dont vous pourrez découvrir les contours et les enjeux en lisant l'introduction de Jean-Claude Thienpont.

En plus de ce dossier AFETÉ, ce numéro 123 de la revue *Hokhma* est complété par une réflexion sur les « deux cités » de Saint Augustin (et l'habituelle rubrique chronique de livres).

Par ailleurs, c'est avec enthousiasme que nous vous partageons l'élection d'un nouveau président du comité *Hokhma* en la personne de Benoît Lemestrez. Membre de la revue depuis plusieurs années, il est par ailleurs doctorant en théologie à l'Évangélique Theologische Faculteit de Louvain (Belgique) et directeur de l'institut biblique « Start up Ministries » à Yverdon.

Nous tenons également à remercier notre ancien président, Michaël de Luca, pour son travail à la tête de la revue durant de nombreuses années. Il sera dorénavant vice-président et aura la charge du travail éditorial.

Merci à tous nos fidèles lecteurs et amis de la revue pour leur soutien dans la prière et aussi leur soutien matériel et financier qui permet à la revue de poursuivre sa mission : vous offrir deux fois par an un contenu dense et édifiant ! ■

Pour le comité,
Anne-Catherine Pardon

Avant-propos

**par Jean-Claude
THIENPONT,**

*pasteur retraité de l'ÉPUB
(Église Protestante Unie
de Belgique),
ancien professeur de théologie
pratique de la FLTR (Faculté
Libre de Théologie Réformée,
aujourd'hui Faculté Jean Calvin)*

Au tout début de la Deuxième épître de Pierre nous lisons : *Que la grâce et la paix vous soient multipliées par la connaissance de Dieu et de Jésus, notre Seigneur* (2 Pierre 1,2).

Mais en quoi consiste cette « vraie connaissance » (*epignôssei*), terme qui revient d'ailleurs au verset suivant ? Elle implique sûrement un niveau cognitif. Mais n'est-ce pas aussi comme quand nous rencontrons une personne pour la première fois et utilisons la très classique formule « enchanté de faire votre connaissance » ? Le terme implique alors non seulement que nous savons qui est la personne concernée, mais aussi que nous entrons en relation avec elle.

Si l'on admet que la foi chrétienne consiste à connaître Dieu en et par Jésus-Christ, elle concerne une relation personnelle et/ou communautaire entre des êtres humains et Dieu. Connaître Dieu n'implique donc pas seulement un niveau informatif et cognitif – connaissance au sens restrictif du terme – mais tout autant celui du vécu, c'est-à-dire de l'expérience. Il est donc important de considérer tout ce qui concerne la foi *sub speciae experientiae*.

Or, dès ses premiers pas, l'Église chrétienne a été confrontée à la délicate articulation entre révélation verbale et expériences spirituelles, entre les jaillissements du vécu et les critères de leur authenticité. Telle expérience vécue ou présentée comme spirituelle provient-elle vraiment de l'Esprit de Dieu ?

Après tout, Jésus n'a-t-il pas dit que « l'Esprit souffle où il veut » (Jean 3,8) ? Et, contrairement à ce que retient la mémoire collective, la comparaison dans cette phrase ne se rapporte-t-elle pas très

précisément à la *personne* née de l'Esprit et non à l'Esprit lui-même ? C'est donc à cette personne née de l'Esprit que se rattachent, comme au vent, mystère et imprévisibilité. Ce qui ne va pas sans susciter quelques interrogations, comme il apparaît dans des exhortations telles que nous les trouvons en 1 Jean 4,1 – *Éprouvez les esprits (pour savoir) s'ils sont de Dieu* – ou en 1 Thessaloniens 5,21 – *Examinez toutes choses et retenez ce qui est bon* – ou encore dans l'instruction paulinienne à « juger » des déclarations prophétiques, donc à y discerner ce qui vient de Dieu ou trouve son origine ailleurs (1 Corinthiens 14,29). Cependant, il est capital de noter que de tels passages n'entendent pas éliminer ou exclure le surgissement d'expériences spirituelles, qu'on les appelle « esprits », « prophéties » ou « visions » (etc.), mais bien à les soumettre à un discernement éclairé (*diakrinô* – qui implique *krinô*, donc l'action de juger), à les éprouver (*dokeô*).

Cependant, à trop vouloir contrôler, on risque d'étouffer l'Esprit (1 Thessaloniens 5,19), tandis qu'à tout accepter, on laisse la porte ouverte à l'esprit du monde (1 Corinthiens 2,12). Le phénomène des expériences spirituelles, qui peuvent prendre des formes parfois bien différentes selon les temps, les lieux et les contextes, mène donc à un champ de tension auquel toutes les générations chrétiennes ont été confrontées.

D'où l'importance aujourd'hui encore d'actualiser la réflexion sur l'articulation entre Parole de Dieu et expériences spirituelles, comme l'a entrepris le colloque de l'AFETÉ (Association Francophone Européenne des Théologiens Évangéliques) en septembre 2021, et dont on lira avec intérêt les *Actes* dans *Hokhma*.

Comment, en effet, articuler ce qui nous vient de Dieu sous la forme d'une révélation verbale, propositionnelle, intelligible, contenue dans les Écritures, et ce qui nous parvient de lui sous la forme d'expériences spirituelles diverses, individuelles ou collectives ? Si, comme l'a souligné le sociologue Philippe Gonzalez, la foi chrétienne consiste avant tout en une relation personnelle à Dieu, dont la religion est certes le substrat visible, mais pas l'essence, il faut bien admettre que la foi ne peut se réduire au cadre étroit de la sphère cognitive. Il y a plus. Mais quoi ?

Les défis sont considérables ! Les brebis que nous sommes, au milieu des loups, ont besoin d'une guidance qui nous vient d'en haut (Étienne Lhermenault). Comment échapper à la réduction individualiste contemporaine en serrant au plus près l'enseignement biblique (paulinien) sur la dimension collective de l'œuvre de l'Esprit au sein du corps du Christ (Donald Cobb) ? Comment naviguer entre ciel et terre pour transposer dans le paysage contemporain les expériences

extatiques rapportées par Paul ou d'autres (Jacques Nussbaumer) ? Comment comprendre et appliquer les images bibliques concernant l'Esprit telle que celle de la colombe céleste sans tomber dans des interprétations réductrices (Marie-Noëlle Yoder) ?

Comment, finalement, discerner entre illumination et illuminisme ? Sûrement, entre autres, comme nous y ont amenés avec profondeur théologique, franchise et fraternité, Yannick Imbert et Jean-Claude Boutinon, en s'appliquant à pratiquer conjointement une lecture scripturaire des expériences spirituelles et une lecture des données scripturaires à la lumière des expériences spirituelles. Ou encore en s'inspirant de la sagesse visionnaire d'un précurseur inspiré et inspirant tel que Louis Dallière (relu par David Bouillon).

Pour qui veut articuler intelligence et intuition de la foi, veiller à ne pas limiter la liberté de l'Esprit par une rationalisation trop unilatérale de la Parole, autant qu'à ne pas amoindrir l'autorité de la Parole par une ouverture incontrôlée aux expériences spirituelles, les *Actes* du colloque s'avéreront sûrement une source de réflexion stimulante et nourrissante.

Puisse la lecture de ce volume contribuer pour chacun et chacune, et pour l'Église en tout lieu à la « croissance dans la connaissance du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » (2 Pierre 3,18), dans le double sens d'une connaissance-compréhension et d'une connaissance-relation.



Rester fidèles à notre identité

par Étienne
LHERMENAULT,

directeur de l'Institut
biblique de Nogent

*D*ans le cadre d'une réflexion que je mène sur ce que la pandémie change ou va changer pour nos Églises évangéliques, mon attention a été retenue par cette parole du Seigneur : « Voici : moi, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez prudents comme des serpents et innocents comme des colombes » (Matthieu 10,16). Je ne m'attacherai pas à démontrer en quoi cette parole concerne aussi les disciples que nous sommes, envoyés non plus auprès des seules brebis perdues d'Israël, mais de toutes les nations.

J'aborde la problématique post-Covid avec deux convictions : 1) la pandémie ne révèle rien de substantiellement nouveau, mais cristallise ou exacerbe des changements profonds déjà à l'œuvre avant qu'elle ne se manifeste, 2) il ne sert à rien de céder à la course folle du toujours plus, toujours plus de technologie, toujours plus de méthodes, toujours plus de présence sur les réseaux sociaux, toujours plus de moyens financiers pour tenter de s'adapter à ces changements, il faut revenir aux fondamentaux, c'est-à-dire à la parole de notre bien-aimé Sauveur.

Or je gage qu'il y a dans la parole de Jésus que j'ai citée de quoi édifier notre foi et nourrir notre réflexion pour que nous poursuivions fidèlement notre route dans un monde troublé et que nous aidions les sœurs et les frères qu'il a confiés à notre garde à faire de même.

Dans le cadre de cette brève méditation, je m'en tiendrai à la seule dimension de la brebis sensée caractériser le disciple. « Je vous envoie **comme des brebis** au milieu des loups ».

Je vous propose de lire ce verset et ceux qui suivent.

Matthieu 10,16-20 (Bible du Semeur)

- 16 Voici : moi, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez prudents comme des serpents et innocents comme des colombes.
- 17 Soyez sur vos gardes ; car on vous traduira devant les tribunaux des Juifs et l'on vous fera fouetter dans leurs synagogues.
- 18 On vous forcera à comparaître devant des gouverneurs et des rois à cause de moi pour leur apporter un témoignage, ainsi qu'aux non-Juifs.
- 19 Lorsqu'on vous livrera aux autorités, ne vous inquiétez ni du contenu ni de la forme de ce que vous direz, car cela vous sera donné au moment même.
- 20 En effet, ce n'est pas vous qui parlerez, ce sera l'Esprit de votre Père qui parlera par votre bouche.

Lorsque le Seigneur précise aux apôtres : « Je vous envoie **comme des brebis** au milieu des loups », il use d'une comparaison. Les disciples ne sont pas des brebis, mais comme des brebis. À quel trait de l'animal fait-il donc référence pour qualifier ceux qu'il envoie auprès des brebis perdues du peuple d'Israël (v. 6) ?

La comparaison n'est pas nouvelle dans l'Écriture qui compare volontiers Dieu à un berger et son peuple à un troupeau. L'image n'est d'ailleurs pas toujours flatteuse pour ce dernier. « Nous étions tous errants, pareils à des brebis », écrit le prophète Ésaïe (53,7) qui semble comparer l'infidélité de son peuple à la stupidité des brebis incapables de trouver leur chemin.

Plus flatteuse est l'image paisible de cet animal qui ne dit mot quand on le tond ou qu'on le mène à l'abattoir (53,7). Mais avouons que si elle n'était appliquée au Messie, nous pourrions bien la prendre en mauvaise part. On n'aime guère le silence des victimes dans un monde qui les a érigées en héros des temps modernes !

L'image la plus fréquente néanmoins est celle de la vulnérabilité d'un animal sans défense. Dans la diatribe que l'Éternel réserve aux mauvais bergers en Ézéchiel 34, il ne cesse de faire valoir cette vulnérabilité : les brebis dispersées faute de berger et devenues la proie des bêtes sauvages (v. 5), abandonnées au pillage (v. 8), perdues, éloignées, blessées (v. 16).

Et l'image étroitement associée à cette réalité, c'est que la brebis ne peut vivre en sécurité, survivre même, sans un berger, un vrai berger. Une des paroles les plus touchantes à ce propos est celle de notre Seigneur en Matthieu 9 qui, « voyant les foules, fut pris de

pitié pour elles, car ces gens étaient inquiets et abattus comme des brebis sans berger » (v. 36).

Stupidité, vulnérabilité, dépendance ? Lequel de ces traits Jésus a-t-il à l'esprit quand il compare ses disciples à des brebis ? Je crois qu'il faut écarter résolument la stupidité même si certains de nos coreligionnaires s'ingénient à donner du crédit à une telle inclination. Pourquoi j'écarte la stupidité parce que le Seigneur fait suivre cette comparaison d'une invitation à la prudence du serpent et à l'innocence de la colombe. En d'autres termes, à l'habileté et au discernement comme à l'honnêteté et à la pureté des intentions.

Reste donc la vulnérabilité et la dépendance qui ne peuvent se dissocier. Voilà qui peut surprendre et laisser penser que le Seigneur envoie les siens sans sourciller à l'abattoir ! Je n'ose le croire pour deux raisons complémentaires : la bonté du Seigneur, jamais démentie pour ses enfants, et ses qualités de berger qui l'ont conduit à dire cette parole qui suffit à notre foi : « Je suis le bon berger. Le bon berger donne sa vie pour ses brebis. » (Jean 10,10) Pour être précis, il faut revenir à notre texte : « On vous traduira devant les tribunaux... On vous forcera à comparaître devant des gouverneurs et des rois à cause de moi... ». Si ce n'est pas l'abattoir, cela s'en approche avec néanmoins cette double précision « pour leur apporter un témoignage » (v. 18) qui change la perspective et surtout ce « ce n'est pas vous qui parlerez, ce sera l'Esprit de votre Père qui parlera par votre bouche » (v. 20) qui rend concret le « Je suis moi-même avec tous les jours jusqu'à la fin du monde » (Mt 28,20).

Y a-t-il plus à dire ? Je le crois. En envoyant ses disciples comme des brebis au milieu des loups, le Seigneur leur rappelle leur identité d'hommes et de femmes vulnérables et entièrement dépendants de lui. Or qu'observons-nous ? Dans un monde de loups cruels, les disciples sont tentés d'user des mêmes armes de ceux qui les dénigrent : réagir avec cynisme, colporter des rumeurs diffamatoires et surtout répondre à la haine par la haine. Et finalement jouer eux aussi aux loups cruels et féroces qu'ils ne sont pas. Trop de frères et de sœurs cèdent, chers collègues, à cette tentation sur les réseaux sociaux et deviennent ainsi semblables à ceux qu'ils dénoncent. Ed Stetzer que je vous recommande de lire a écrit un livre intitulé *Christians in the Age of Outrage. How to bring our best when the world is at its worst* (Les chrétiens à l'ère de l'indignation. Comment donner le meilleur de nous-mêmes lorsque le monde est au plus mal). Il y raconte en détail comment des évangéliques américains ont cédé au besoin de faire le buzz au détriment de la vérité et combien cela a nui au témoignage. Et il a écrit ce livre en 2018, soit bien avant que nous

prenions la mesure du désastre admirablement décrit par Eugene Park¹ :

Tout comme la pandémie a exacerbé le problème des chrétiens qui sont davantage façonnés par des experts en ligne que par des pasteurs en chair et en os, elle a également intensifié le tribalisme politique. Avec peu d'endroits où converser en dehors de nos communautés en ligne, les attitudes de traitement au vitriol et de mépris ont atteint des niveaux insupportables.

Cela a été une chose pénible que de voir l'Église en Amérique suivre le discours national.

Dans mes flux de médias sociaux, j'ai vu des membres d'Églises se déchirer à cause de la politique, oubliant que nous commettons un cannibalisme spirituel en choisissant une attitude partisane plutôt que l'unité en Christ. [...]

La chose peut-être la plus troublante que j'ai pu observer est que bon nombre de chrétiens semblent maintenant plus sûrs de leurs opinions politiques qu'ils ne le sont de Christ et de son royaume.

Le discours politique d'aujourd'hui – même dans l'Église – est caractérisé par la confiance effrontée que chaque tribu ou idéologie manifeste. C'est la certitude que *mes* opinions politiques sont correctes et peuvent être soutenues par les Écritures (souvent avec une certaine gymnastique exégétique), et que les vôtres sont hérétiques et blasphématoires. Même dans l'Église, l'avertissement de l'ancien rédacteur en chef du *New York Times*, Bari Weiss, sonne juste en 2020 : « La vérité [n'est plus] un processus de découverte collective, mais une orthodoxie déjà connue d'une poignée d'illuminés dont le travail consiste à informer tous les autres ».

Le Seigneur nous envoie **comme des brebis** au milieu des loups. « Comme des brebis », c'est-à-dire en créatures dépendantes, entièrement dépendantes du bon Berger. Souvenez-vous, le jeune David a préféré rester lui-même pour affronter Goliath. Il savait pertinemment que jouer au soldat ne changerait rien à l'affaire. Il est allé au combat habillé en simple petit berger mais avec une conviction chevillée au corps : l'Éternel combattrait pour lui et lui donnerait la victoire. Il ne nous faut rien de plus pour communiquer l'Évangile

¹ Eugene Park, « Les chrétiens ont-ils plus confiance dans la politique qu'en Christ ? », *Évangile 21*, 3 mai 2021, <https://evangile21.thegospelcoalition.org/article/les-chrétiens-ont-ils-plus-confiance-dans-la-politique-que-christ/>, consulté le 8 mai 2021.

dans un monde dangereux. Et si vous permettez une incursion dans le thème qui nous occupera pendant ce colloque, cette identité de brebis vulnérable et dépendante de la protection du Maître, ce n'est pas d'abord l'expérience qui nous l'apprend mais la parole du Seigneur. Si nous nous écoutions, nous préfererions être loup parmi les loups et rendre coup pour coup, mais l'Esprit nous conduit par le Verbe à nous comporter en brebis parmi les loups pour la seule gloire du bon Berger !



Vie chrétienne et corps du Christ chez Paul : sans confusion ni séparation ?

**par Donald
COBB,**

*professeur de grec et
de Nouveau Testament
à la
Faculté Jean Calvin,
Aix-en-Provence*

L'importance de l'Église pour le Nouveau Testament se devine déjà d'après le nombre de fois où le terme ἐκκλησία (*ekklēsia*, « Église ») est employé : pratiquement 115 fois dans 17 de ses 27 livres. Pourtant en théologie protestante – et peut-être plus encore dans nos pratiques évangéliques – le rôle de l'Église n'est pas toujours perçu de façon claire. Pendant longtemps, les Évangéliques ont eu tendance à définir la vie chrétienne essentiellement en rapport avec l'individu *coram Deo*, « devant Dieu », le lien avec l'Église étant ressenti comme secondaire voire, au pire, optionnel.

On le sait, l'histoire progresse souvent par un mouvement de balancier : en cherchant à corriger tel dérapage, on bascule dans l'excès inverse. Il n'en est pas autrement de l'Église. Au XVI^e siècle, les réformateurs ont construit leur théologie en grande partie en réaction à l'Église de Rome et, entre autres, à ce qu'on appelait la *fides implicata*, la « foi implicite ». D'après cet enseignement, l'essentiel ne serait pas de pouvoir expliciter ce que l'on croit personnellement mais de tenir pour vrai ce qu'affirme l'Église en tant qu'institution. Les réformateurs ont donc insisté sur une doctrine du salut liée à la connaissance... mais, de ce fait, essentiellement individuelle. On peut penser à la remarque sans doute excessive mais pertinente du théologien anglican, Oliver O'Donovan : « La théorie ecclésiastique de la Réforme a été ajoutée comme un appendice

expansif, pour ne pas dire hypertrophié, juxtaposée à une théologie évangélique qui n'avait pas vraiment de place pour l'Église »¹.

Ce modèle sotériologique, avec des variations, a beaucoup influencé la pensée évangélique. Songeons, par exemple, aux expressions consacrées : « Il faut connaître Dieu *personnellement* », « avoir une relation *personnelle* avec Christ ». Les mots « personnellement » et « personnel » mettent l'accent sur ce qui est considéré comme fondamental, éventuellement à l'exclusion de toute autre chose. Une grande partie de la dynamique évangélique – mais aussi une faiblesse cachée – se trouvent là, précisément. Ceci dit, la réflexion de ces dernières années, aussi bien dans les publications académiques que dans la littérature populaire, suggère que certains évangéliques en tout cas prennent conscience d'être devant un excès qu'il faut corriger².

¹ O. O'Donovan, *On the Thirty-Nine Articles. Conversations with Tudor Christianity*, Londres, SCM, 2011 (2^e édition), p. 92. Chez Calvin l'importance de la connaissance pour la foi se voit dès la préface de *L'institution chrétienne*, dédiée au roi François I^{er}. Les autorités ecclésiales de Rome, dit-il, « [...] se permettent aisément, à eux et aux autres, d'ignorer, négliger et mépriser la vraie religion [...] et pensent qu'il n'y a pas grand intérêt [à savoir] quelle foi chacun tient ou ne tient pas de Dieu et de Christ, mais que par foi (comme ils disent) enveloppée, il soumette son sens au jugement de l'Eglise (*modo implicita, ut aiunt, fide suam mentem ecclesiae iudicio submittat*) » ; *L'institution chrétienne*, Aix-en-Provence–Marne-la-Vallée, Éditions Kérygma-Farel, 1978, xxv. Plus loin (IC III, ii, 1), Calvin fustige les théologiens scolastiques qui « [...] ont bâti une fantaisie de foi, qu'ils appellent *implicite* ou *enveloppée* (*implicitae fidei*) ; et en intitulant de ce nom la plus lourde ignorance qui se puisse trouver, ils trompent le pauvre populaire, et le ruinent. [...] Est-ce là croire, de ne rien entendre, moyennant qu'on soumette son sens à l'Église ? Certes, la foi ne gît point en ignorance, mais en connaissance ; en vérité une connaissance non seulement de Dieu, mais aussi de sa volonté. Car nous n'obtenons point le salut parce que nous serions prêts à recevoir pour vrai tout ce que l'Église aura déterminé, ou parce que nous lui remettrions la charge d'enquérir et de connaître : mais en tant que nous connaissons Dieu nous être un Père bienveillant, à cause de la réconciliation qui a été faite en Christ, et parce que nous recevons Christ, comme nous étant donné en justice, sanctification et vie » (tome III, p. 18 dans l'édition de 1978). Ce point étant établi, il faut souligner que la foi, pour Calvin, est bien plus large qu'une simple connaissance. Ce qui est critiquable dans sa présentation est surtout le risque qu'elle fait courir d'introduire une démarche essentiellement individualiste.

² Cela est vrai notamment de la littérature évangélique anglo-saxonne. Cf., à titre d'illustration, Gary D. Badcock, *The House Where God Lives. Renewing the Doctrine of the Church for Today*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 2009 ; Adam L. Gustin, *Becoming a Just Community. Cultivating Communities of God's Shalom*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2019 ; James W. Thompson, *The Church According to Paul. Rediscovering the Community Conformed to Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 2014. En français, mentionnons la traduction du livre de Tim Chester et Steve Timmis, *L'Église au quotidien. Votre mission : faire rayonner l'Évangile dans votre quartier*, Lyon, Éditions Clé, 2019.

Cela étant dit, la question reste posée : quelle importance doit-on discerner à l'Église ? Dans l'Ancien Testament, la communauté tient une place incontestable, bien que ce soit une caricature de dire que l'individu n'y avait qu'une importance secondaire. Qu'en est-il du Nouveau ? Comment ses auteurs articulent-ils les aspects collectif et individuel de la vie chrétienne ? En jouant sur les définitions christologiques de Chalcédoine, nous pourrions reformuler la question ainsi : est-il possible de clarifier le rapport entre ces deux aspects de la vie en Christ, « sans confondre ni séparer » ? La question est vaste, trop vaste pour un article de quelques pages. Je propose, pour amorcer la réflexion, de regarder deux textes de Paul qui sont particulièrement pertinents, Colossiens 3 et Éphésiens 2.

1. Colossiens 3,1-11 : « Là où il n'y a ni Grec ni Juif »

1.A. : Le contexte de l'épître : *l'Église entre ascétisme et ésotérisme*

L'épître aux Colossiens pose plusieurs défis aux commentateurs, à commencer par le contexte historique. Paul met ses lecteurs en garde contre une certaine « philosophie » (Col 2,8). Les commentateurs plus anciens y voyaient des allusions aux religions à mystère, voire à une sorte de « proto-gnosticisme ». Pourtant, le judaïsme du Second Temple connaissait lui aussi la *philosophia* – c'est-à-dire l'amour de la sagesse : en hébreu *ḥokhmâ*. Cet attachement bien connu à la « sagesse » s'exprimait, on le sait, par l'étude et l'interprétation de la Torah³. De fait, les quelques éléments fournis par l'épître – l'insistance sur la circoncision⁴ et les fêtes juives (suivant peut-être un calendrier particulier)⁵, le rejet de certains aliments, un culte mettant en évidence des médiations angéliques⁶ – tout cela suggère un enseignement juif d'inspiration plus ou moins ésotérique tel qu'on en trouve, par exemple, dans les manuscrits de Qumrân.

³ Cf. Col 2,23, parlant des pratiques « ayant un enseignement de sagesse (ἀτὶνὰ ἐστὶν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας [*hatina estin logon men echonta sophias*]) ». Une telle interprétation de *philosophia* correspond bien mieux aux autres indices de l'épître que l'interprétation proto-gnostique. Notons aussi le parallèle en Col 2,8 avec « la tradition des hommes », qui prend un relief particulier lorsqu'on se rappelle l'importance de la transmission des « traditions des pères » pour le judaïsme de l'époque.

⁴ Cf. Col 2,11.

⁵ Col 2,21-23.

⁶ Col 2,16-18.

James D.G. Dunn avance à ce sujet une hypothèse vraisemblable. L'exégète britannique fait remarquer que Colossiens est nettement moins agressive dans sa tonalité que Galates, par exemple, et qu'elle est également dépourvue de toute référence à des enseignants judéo-chrétiens, à la différence de 2 Corinthiens, Philippiens et Romains. Selon Dunn, Colossiens vise probablement des enseignements juifs que les chrétiens de cette ville ont appris par le biais de leurs contacts avec la synagogue locale⁷.

Quoi qu'il en soit des détails particuliers du contexte qui nous échappe en partie, l'épître semble clairement s'en prendre à un enseignement juif préconisant une pratique plus ou moins ésotérique, plus ou moins typique de certains courants du judaïsme de l'époque. De telles techniques et expériences spirituelles prétendraient offrir des clés pour vivre dans un monde dominé par des puissances surnaturelles et vaincre les désirs « charnels ».

1.B. : Une nouvelle réalité en Christ

Paul, lui, souligne la place centrale du Christ auquel ses lecteurs ont été unis par le baptême et par la foi. Ces deux éléments – baptême et foi – structurent l'argument de 2,11–3,17⁸. Ils le font dans un double déploiement, négatif et positif. Négativement, les Colossiens ont été rattachés à la mort du Christ par leur foi en lui et par leur baptême (Col 3,12). Aussi ne doivent-ils pas s'imaginer que s'abstenir de tel aliment, faire telle expérience ésotérique ou observer telle pratique cultuelle auraient une valeur spirituelle plus grande que l'union avec celui qui a triomphé par la croix (2,20-21). Positivement, puisqu'ils ont accédé à la vie nouvelle par la foi, ce dont ils ont besoin se trouve pleinement dans le Christ ressuscité :

Si donc vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu. Pensez à ce qui est en haut, et non à ce qui est sur la terre. Car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu.

⁷ J. D.G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text* (coll. NIGTC), Grand Rapids, Eerdmans, 1996, pp. 29-35.

⁸ Cf. Scot McKnight, *The Letter to the Colossians* (coll. NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 2018, p. 281, qui parle d'une « théologie baptismale » pour toute la section allant de Col 2,20 jusqu'en 3,4. Cette description est essentiellement juste mais les allusions au baptême commencent dès 2,12 et se poursuivent jusqu'en 3,17 en tout cas, englobant aussi par conséquent les exhortations de 3,12-15. Cf. aussi *ibid.*, p. 187.

Quand le Christ, votre vie, paraîtra, alors vous paraîtrez aussi avec lui dans la gloire (Col 3,1-4)⁹.

La perspective de ces versets peut étonner car, du point de vue du Nouveau Testament, c'est Jésus-Christ qui est ressuscité le jour de Pâques et non les croyants eux-mêmes. Toutefois, Paul veut faire comprendre à ses lecteurs que, par leur association au Christ, sa mort et sa résurrection deviennent aussi les leurs, ils y sont intégrés. Par conséquent, la réalité présente qui existe en lui doit aussi déterminer leurs perspectives, leurs valeurs et leurs aspirations. L'événement christique – la mort, la résurrection et l'ascension de Jésus de Nazareth – est, non *une illustration* de leur existence chrétienne, mais *la réalité* à laquelle ils sont désormais rattachés¹⁰.

1.C. : « *L'homme nouveau* » et la vie de la communauté

À partir de Colossiens 3,5, ce rappel de la réalité en Christ débouche sur une série d'exhortations. Paul énumère d'abord des actions relevant d'un comportement personnel (vv. 5-7) : puisque les Colossiens sont morts avec Christ, ils doivent « faire mourir » les « membres qui sont sur la terre » (v. 5) : l'inconduite, l'impureté, les passions, et ainsi de suite. Mais à partir du v. 8, la parénèse prend une orientation nettement communautaire : la colère et la fureur, de même que la calomnie et les paroles honteuses, sont en effet des actions orientées vers les autres¹¹. L'exhortation à ne pas mentir « les uns aux autres » (v. 9) montre que Paul vise plus précisément la communauté chrétienne, l'Église. Les lecteurs doivent « se dépouiller » de telles actions, comme on se dépouille d'un vêtement usé (v. 8)¹².

⁹ Sauf indication contraire, les citations bibliques proviennent de la Bible Segond révisée, 1978 (dite « la Bible à la Colombe »).

¹⁰ Comme le dit encore S. McKnight, *The Letter to the Colossians*, p. 294 : « Dans la théologie paulinienne, la co-crucifixion n'est rien d'autre que la participation à la crucifixion de Jésus et à tout ce qu'elle accomplit – à savoir le pardon des péchés et la défaite de la mort, de la chair (2,11) et des puissances (2,13-15). [...] En entrant dans la mort de Jésus, les Colossiens entrent aussi dans la résurrection de Jésus et dans la vie de la nouvelle création [...] ».

¹¹ Bien noté par J. D.G.A. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 219 : « Les vices énumérés ici concernent les relations personnelles au sein de la communauté chrétienne ». Cf. aussi David W. Pao, *Colossians and Philemon* (coll. ZECNT), Grand Rapids, Zondervan, 2012, pp. 222-223.

¹² Le v. 8 dit littéralement : « Mais maintenant, vous aussi, dépouillez-vous de toutes [ces] choses (νυνὶ δε ἀποθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα [nyni de apothesthe kai hymeis ta panta]) ». Ἀποτιθημι [apotithēmi] s'emploie régulièrement pour

Aux vv. 9b-11, l'apôtre présente le fondement de ces instructions :

Ne mentez pas les uns aux autres, vous qui vous êtes débarrassés du vieil homme (ἀπεκδυσάμενοι τον παλιον άνθρωπον) avec ses pratiques et qui avez revêtu [l'homme] nouveau (και ένδυσάμενοι τον νεον) qui se renouvelle en vue d'une pleine connaissance selon l'image de celui qui l'a créée, là où (όπου) il n'y a ni Grec ni Juif, ni circoncis ni incirconcis, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni libre ; mais Christ est tout et en tous (άλλά πάντα και έν πᾶσιν Χριστός) (Col 3,9-11)¹³.

Le rejet des comportements des vv. 8-9 découle du fait de s'être « débarrassé du vieil homme » – comme d'un habit qu'on a enlevé – et « d'avoir revêtu l'homme nouveau » (v. 10)¹⁴. Il serait facile de comprendre le couple « vieil homme/homme nouveau » en termes individuels et de façon psychologique ou « spirituelle » un peu vague (= « puisque j'ai dépouillé mon vieil homme, je dois cultiver ma nature nouvelle ») mais le verset 11 met à mal cette interprétation, en parlant très littéralement de l'homme nouveau, « là où (όπου [*hopou*]) il n'y a ni Grec ni Juif, ni circoncis ni incirconcis, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni libre mais [où] Christ est tout et en tous ». La particule *όπου* (*hopou*) est locative, s'employant en rapport avec un lieu. D'où la question : de quel lieu s'agit-il ? La suite le précise. C'est là où les divisions religieuses, sociales et ethniques sont dépassées, là où Christ est « tout et en tous ». Autrement dit, *en parlant de « l'homme nouveau », Paul fait référence au corps du Christ, à l'Église*. Comme le remarque David Pao :

Paul définit [l'homme nouveau] en termes communautaires. Au lieu de se limiter à des vertus simplement individuelles, il définit cette humanité comme une communauté, laquelle ne doit pas se diviser suivant les frontières ethniques, culturelles

enlever un habit. Cf. Ép 4,22 et les références indiquées in F.W. Danker, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*, University of Chicago Press, Chicago 2000³ (BDAG). La traduction proposée par la Colombe et la Bible de Jérusalem (« Mais maintenant, vous aussi, *rejetiez* tout cela ») est moins précise.

¹³ Traduction personnelle.

¹⁴ L'action de se dépouiller d'un habit s'oppose ailleurs chez Paul à celle de « s'habiller » ou de « se revêtir » du Christ lui-même. Cf. Rm 13,12.14 ; 1 Co 15,53-54 ; Ép 4,24, etc. Le langage est baptismal, le lien avec le baptême étant explicite en Ga 3,27 : « Vous tous, qui avez été baptisés en Christ, c'est Christ que vous avez revêtu (Χριστον ένεδύσασθε [*Christon enedysasthe*]) » (traduction personnelle).

et sociales. [...] Paul dirige l'attention vers 'le Christ' (v. 11) comme l'unique fondement de cette communauté. Le 'nouvel homme' est 'le corps du Christ' [...] qui reflète l'action puissante que Dieu a mise en œuvre dans la mort et la résurrection du Christ¹⁵.

Toutefois, il convient de poser la question : ce « nouvel homme », est-il simplement l'Église ? Pourrait-il être le Christ lui-même ? En faveur de cette idée, nous pourrions penser à des passages comme Romains 13,14, où Paul encourage ses lecteurs à « se revêtir du Seigneur Jésus-Christ » ou Galates 3,27, précisant que ceux qui ont été baptisés en Christ, c'est Christ qu'ils ont revêtu. Le moins que l'on puisse dire est que les idées contenues dans ces passages ont influencé les formulations de Colossiens 3. Il serait tentant de conclure que l'homme nouveau est à la fois le Christ et le corps du Christ ou, peut-être plus exactement, la communauté chrétienne en tant que lieu où Christ, par son Esprit, exerce sa seigneurie, là où il est « tout et en tous ».

Le rapprochement entre Christ et l'Église, au point où les deux semblent interchangeables, fait en tout cas ressortir un premier élément essentiel, à savoir que *Paul ne conçoit pas le Christ indépendamment de son « corps »*¹⁶. Revêtir le Christ, c'est entrer dans son corps, l'Église. À l'inverse, entrer dans le corps du Christ, c'est entrer dans la réalité interpersonnelle où le Christ lui-même est présent et se donne aux siens.

Comme plusieurs spécialistes l'ont remarqué, ces versets semblent également sous-entendre l'idée du Christ comme second Adam (ou l'Adam eschatologique). Paul a déjà dit en Colossiens 1,15 que Jésus-Christ est « l'image du Dieu invisible », ce qui renvoie à cette même expression dans la Genèse. La mention de « l'image de Dieu » en 3,10 va dans ce même sens. De même qu'Adam a représenté et « récapitulé » ceux qui sont « en lui », Jésus-Christ représente ceux qui lui appartiennent, il contient en lui-même le renouvellement qui

¹⁵ D.W. Pao, *Colossians and Philemon*, p. 207. Plusieurs commentateurs récents reconnaissent la référence à l'Église ici. Cf. J. D.G.A. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 223 ; J.-N. Aletti, *Épître aux Colossiens, Introduction, traduction et commentaire* (coll. EBNS), Paris, Gabalda, 1993, p. 232. Pao, *Colossians and Philemon*, remarque avec pertinence : « Pour ceux qui lisent [ce passage] dans une perspective individualiste, l'affirmation qui en constitue le point culminant ne peut que surprendre, car elle ne désigne pas l'être intérieur mais la nouvelle communauté du peuple de Dieu : 'Là où il n'y a ni Grec ni Juif [...] ».

¹⁶ Cf., dans cette même épître, Col 1,18.24 ; 2,19.

leur est promis¹⁷. Ce qui est frappant, c'est de voir avec quelle facilité Paul passe de l'idée de l'image de Dieu à celle de la communauté. Comme le perçoit bien James Dunn, « une christologie adamique conduit directement à une théologie du corps du Christ »¹⁸.

Les perspectives communautaires se prolongent aux vv. 12-17 : l'inclusion dans l'homme nouveau implique se revêtir de compassion, de sollicitude, etc. (v. 12), « en vous supportant, dit-il, les uns les autres et en vous faisant grâce mutuellement si quelqu'un a une plainte à l'égard de l'autre » (v. 13). Le couronnement de toutes ces attitudes vient au v. 14 : l'amour qui est « le lien de la perfection », c'est-à-dire ce qui lie parfaitement les croyants les uns aux autres. La mention du corps du Christ revient explicitement au v. 15 : « Que la paix du Christ, à laquelle vous avez été appelés dans un seul corps (εἰς ἧν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἐνὶ σώματι [eis hēn kai eklēthēte en heni sōmati]), règne dans vos cœurs »¹⁹.

Aussi, dans ce premier passage, la vie en Christ engage-t-elle chacun intimement ; mais c'est dans le contexte précis du corps du Christ que « l'homme nouveau » devient une réalité vécue, qu'elle prend forme concrètement. En recourant à une formulation provocatrice à dessein, nous pourrions dire qu'il y a un vrai individualisme dans ces versets mais que l'individu en question, c'est le Christ lui-même ! C'est à lui que les lecteurs ont été unis. Leur comportement doit découler de la nouvelle situation « en lui ». Les attitudes et actions préconisées sont à la fois personnelles et interpersonnelles mais Paul met particulièrement l'accent sur le comportement envers autres les membres du corps, celles et ceux avec lesquels on est devenu « comembre », ce « corps » étant l'expression terrestre de celui qui se tient au ciel, à la droite du Père.

2. Éphésiens 2,11-22 : Un seul homme nouveau, en Christ

L'épître aux Éphésiens reprend et développe les perspectives de Colossiens. Je partage la conviction d'une minorité importante de commentateurs qui estiment que ces deux épîtres sont authenti-

¹⁷ Ainisi, par exemple, Michael F. Bird, *Colossians and Philemon* (coll. NCCS), Eugene, Cascade Books, 2009, p. 102 ; J. D.G.A. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 222 ; S. McKnight, *The Letter to the Colossians*, p. 297 et 312.

¹⁸ J. D.G. A. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 223.

¹⁹ Traduction personnelle. Cf. aussi, au v. 16, l'édification mutuelle par le partage de la Parole du Christ et le chant.

quement pauliniennes et qu'Éphésiens fut rédigé peu de temps après Colossiens, les deux lettres étant expédiées aux Églises destinataires vers la même époque. Comme pour Colossiens, faisons quelques remarques d'ordre général.

2.A. : *Éphésiens ou le corps du Christ, vu du ciel*

Une première remarque touche à la place d'Éphésiens dans le corpus paulinien. L'épître aux Romains est souvent vue comme le cœur battant de la théologie de Paul. Sans vouloir minimiser son importance – la force et l'importance de Romains s'imposent d'elles-mêmes – il faut reconnaître le caractère *circonstancié* et donc, d'une certaine façon, partiel de cet écrit. Il ne semble pas en être de même d'Éphésiens. À la différence de la plupart des autres épîtres, Éphésiens ne répond pas à une polémique précise²⁰. Nous avons plutôt affaire, dans cet écrit de quelques chapitres, à une vision générale de la théologie de l'apôtre. Écrite vers le début des années soixante, l'épître aux Éphésiens représente le fruit mûr de trente années de prédication, d'enseignement et de réflexion. L'appréciation de Pierre Benoit, à savoir qu'Éphésiens « représente comme l'apogée de la pensée paulinienne », semble tout à fait appropriée²¹.

Une deuxième remarque touche au terme *ἐπουράνια* (*epourania*), « les lieux célestes », qui revient cinq fois dans Éphésiens²². Au tout début de la lettre, Paul précise que Dieu « nous a bénis de toute bénédiction spirituelle *dans les lieux célestes, en Christ* (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ [*en tois epouraniois en Christō*]) » (1,3) ; un peu plus loin, il ajoute que Dieu a mis en action sa force souveraine en ressuscitant Christ d'entre les morts « et en le faisant asseoir à sa

²⁰ Quelques commentateurs comme Clinton Arnold, *Ephesians, Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting* (coll. SSNTMS), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, suivi par Frank Thielman, *Ephesians* (coll. BECNT), Grand Rapids, Baker Academic, 2010, pp. 20-25, ont cru discerner dans les mentions des « pouvoirs et principautés » une polémique avec le polythéisme, en particulier le culte d'Artémis qui exerçait une grande influence dans la région d'Éphèse. Ce *Sitz im Leben* dépend étroitement de l'authenticité des mots ἐν Ἐφέσῳ ([*en Epheso*]) « à Éphèse ») en Ép 1,1, position bien difficile à soutenir textuellement. Cf. l'argument équilibré de Peter T. O'Brian, *Lettre aux Éphésiens* (coll. Série Exégétix), Trois Rivières, Éditions Impact, 2013, pp. 109-114.

²¹ P. Benoit, « Paul. Épître aux Éphésiens », in *Supplément au dictionnaire de la Bible*, tome VII, H. Cazelles et A. Feuillet (éds), Paris, Létouzey & Ané, 1966, col. 198.

²² Cf. sur ce motif, P. Benoit, « Paul. Épître aux Éphésiens », col. 199-200.

droite dans les lieux célestes (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις [*en tois epouraniois*]) » (1,20). De même, en raison de notre union avec le Christ, Dieu « nous a ressuscités ensemble et fait asseoir ensemble dans les lieux célestes en Christ-Jésus (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ [*en tois epouraniois en Christō Iēsou*]) » (2,6). Ce motif n'est pas unilatéralement positif puisque c'est aussi dans les lieux célestes que se trouvent les pouvoirs et principautés qui se positionnent contre Dieu²³. Mais il est frappant de voir la proximité entre cette insistance propre à Éphésiens et ce que Colossiens 3 disait au sujet du Christ qui siège au ciel et incarne actuellement ce qui nous sera donné lors de son retour. En d'autres termes, l'accent sur « les lieux célestes » ne tient pas d'abord à l'aspect *spatial* mais au fait que *c'est là que se trouve le Christ*. Pour le dire d'une autre façon encore, l'expression « les lieux célestes » est un motif d'abord *christologique*²⁴.

Troisièmement, il a souvent été noté qu'Éphésiens poursuit des perspectives proches de Colossiens, tout en y consacrant un développement particulier à *l'Église*²⁵. Si nous laissons de côté 1 Corinthiens 12, où Paul aborde l'image du corps en rapport avec la communauté chrétienne, c'est en Éphésiens que Paul approfondit le plus cette idée de « corps du Christ ». En tant que corps dont Jésus-Christ est le chef, l'Église est « la plénitude de celui qui remplit tout en tous » (1,23). Elle est l'épouse du Christ, l'édifice que Dieu construit et qui est destiné à prendre la forme de Jésus-Christ lui-même (4,13 et 15).

2.B. : Ép 2,11-22, l'homme nouveau en Christ

En Éphésiens 2,1-10, Paul développe l'aspect *vertical* de l'union avec le Christ. Alors que nous étions spirituellement morts Dieu, dit-il, a déployé envers nous la même puissance de résurrection qu'il avait mise en action en ramenant Jésus-Christ de la mort à la vie (1,19-20). Du fait qu'il a ressuscité le Christ et l'a fait asseoir à sa droite, il nous a aussi « ressuscités ensemble et fait asseoir ensemble dans les lieux célestes en Christ-Jésus » (2,6). En 2,11-22, Paul approfondit cette idée

²³ Ép 3,10 ; 6,12.

²⁴ Cf., dans un sens analogue, Peter O'Brian, *Lettre aux Éphésiens*, pp. 164-165. Cf. 1 Co 15,49 pour une première occurrence chez Paul : « De même que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste (την εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου [*tēn eikona tou epouraniou*]) ». Cf. aussi les v. 40 et 48.

²⁵ Cf., à titre d'exemple, P. Benoit, « Paul. Épître aux Éphésiens », col. 201-204, Raymond Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament*, Paris, Bayard, 2000, pp. 675-676, et Peter T. O'Brian, *Lettre aux Éphésiens*, pp. 74-80.

en montrant que l'œuvre du Christ contient aussi un aspect *horizontal* : la mise de côté des barrières ethniques et raciales, notamment entre Juifs et non-Juifs.

C'est ce dernier passage qui doit occuper notre attention. La péricope s'organise de façon concentrique (A, B, C, B', A'). Les vv. 11-12 commencent par l'aliénation passée des non-Juifs à l'égard de Dieu et de son peuple : les païens étaient privés de la « citoyenneté » d'Israël, étrangers aux alliances (v. 12)²⁶. À l'inverse (vv. 19-22), en Christ ils ne sont plus étrangers mais « concitoyens des saints, membres de la maison et de la famille de Dieu » (v. 19)²⁷. Désormais, les uns et les autres ont accès à Dieu, grâce à l'œuvre du Christ et à l'action de l'Esprit (vv. 20-22)²⁸.

Ce sont surtout les vv. 13-18 qui sont importants pour notre propos. Le rapprochement entre entités autrefois hostiles a eu lieu, dit Paul, non seulement grâce au Christ mais encore *en lui*. Le v. 14 précise qu'« il est lui-même notre paix »²⁹. Jésus-Christ incarne en sa propre personne le *shalôm* : l'absence d'hostilité mais aussi l'harmonie personnelle et interpersonnelle. Il a aboli « dans sa chair » l'inimitié qui séparait les êtres humains entre eux. Par la croix, Jésus-Christ a réuni Juifs et païens, les deux parties opposées de l'humanité, et il a « fait des deux une seule entité »³⁰.

²⁶ Ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξενοὶ τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας [*apēllotriōmenoi tēs politeias tou Israēl kai xenoi tōn diathēkōn tēs epaggelias*].

²⁷ Συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ [*sympolitai tōn hagion kai oikeioi tou theou*].

²⁸ Jean-Noël Aletti, *Saint Paul. Épître aux Éphésiens* (coll. EBNS, 42), Paris, Gabalda, 2001, pp. 136-137 ; Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (coll. WBC), Grand Rapids, Zondervan, 1990, p. 131 ; Frank Thielman, *Ephesians*, p. 149, et d'autres considèrent le v. 13 comme la conclusion de la première section (vv. 11-13). Cette position a surtout en sa faveur le changement de sujet, Jésus-Christ étant l'unique sujet des verbes des vv. 14-17. Cependant, plusieurs indices suggèrent une autre option, à savoir qu'une nouvelle section commence déjà à partir du v. 13. Cette structure a en sa faveur l'expression *νυνὶ δέ* [*nuvi de*] « mais maintenant » qui, comme en Rm 3,21, indique la nouveauté du Christ, s'opposant à la situation passée décrite dans les vv. 11-12. De même, les mentions de ceux qui étaient « loin » et qui sont maintenant « proches » (v. 13 et 17) font une inclusion encadrant l'ensemble de l'unité. Si le changement de verbes pourrait favoriser la première option, il faut noter qu'il y a un changement analogue au v. 18, le sujet de la phrase devenant « nous ». Il serait donc possible de voir au v. 13 l'annonce de la nouvelle situation (ayant pour sujet un « vous ») et au v. 18 la finalité de cette situation (le sujet étant un « nous » où « Juifs » et « non-Juifs » sont désormais unis).

²⁹ Αὐτός γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν [*autos gar estin hē eirēnē hēmōn*].

³⁰ Ὁ ποιησας τα ἀμφοτερα ἐν [*ho poiēsas ta amphotera hen*].

Le v. 15 va plus loin affirmant, en écho à Colossiens 3,10, que le Christ a créé en lui-même³¹, à partir des Juifs et des non-Juifs, « un seul homme nouveau (ἐνὰ καινὸν ἄνθρωπον [*hena kainon anthrōpon*]) ». Ici encore, la croix ne crée pas simplement les conditions d'une paix possible mais, puisque Jésus-Christ incarne « notre paix », il contient en lui-même cet être humain nouveau. L'humanité divisée trouve une réalité renouvelée *dans la personne du Christ*. Le v. 16 fait un pas de plus, disant que Christ a réconcilié les uns et les autres à Dieu *dans un seul corps*, par la croix³². Comme pour Colossiens 3, la question se pose ici : s'agit-il du corps qu'est l'Église ou du corps qui a été mis en croix vers l'an 30 de notre ère ? Les commentateurs y voient en général une référence à l'Église, ce qui paraît juste. Mais nous aurions tort d'écarter toute référence au corps humain de Jésus. La perspective de ces versets intègre les deux aspects, christologique et ecclésial³³.

Nous retrouvons donc la même bivalence que nous avons déjà constatée en Colossiens 3 : au centre de la pensée paulinienne, il y a le Christ. En se rattachant à lui, les chrétiens accèdent à tout ce qu'il est. En même temps, Jésus-Christ, l'être humain mort et ressuscité, ne saurait être dissocié de son corps, l'Église³⁴. Il n'y a pas de confusion entre les deux : Jésus-Christ ne disparaît pas au profit de son corps ecclésial. L'Église ne prend pas la place du Christ. Mais nous ne pouvons pas davantage les séparer ; c'est dans et par le corps du Christ que l'on accède au Christ lui-même. À l'inverse, en appartenant au Christ, on est fait membre de son corps. C'est dans le cadre de l'Église – « la plénitude de celui qui remplit tout en tous » (Ép 1,23) – que nous accédons aux richesses qui sont en lui, à commencer par l'unité là où, auparavant, régnaient l'aliénation et l'hostilité. C'est aussi pour cela que dans cette épître, où Paul livre sa réflexion mûre sur les implications du Christ qui siège « dans les lieux célestes »,

³¹ En comprenant εν αὐτῷ [*en autō*] comme un pronom réfléchi, ἐν αὐτῷ [*en hautō*].

³² Καὶ ἀποκαταλλαῖ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σωματὶ τῷ θεῷ [*kai apokatalaxētoous amphoterous en heni sōmati tō theō*].

³³ Cf. aussi J.-N. Aletti, *Épître aux Éphésiens*, p. 155. Tout en reconnaissant à cette expression un sens « ecclésial », Aletti précise : « Si elle ne désigne donc pas d'abord le corps du Christ en croix, mais le corps ecclésial, l'expression semble avoir néanmoins été choisie pour indiquer comment le corps ecclésial est inséparable du corps du Christ en croix ».

³⁴ Comme le souligne encore J.-N. Aletti, *Épître aux Éphésiens*, p. 152, ces versets, le v. 15 en particulier, veulent montrer que la « nouvelle entité » qu'est l'Église « n'existe pas indépendamment du Christ, mais seulement 'en lui', comme le répète inlassablement Ép ».

l'idée de l'Église comme présence du Christ dans le monde est si centrale. L'un ne peut pas être pensé séparément de l'autre.

De fait, nous retrouvons très probablement ici la même christologie adamique que nous avons décelée en Colossiens 3. Andrew T. Lincoln le dit ainsi :

L'unique homme nouveau représente la nouvelle humanité, conçue comme une entité collective. Le Christ a créé ce nouvel homme collectif en lui-même ; la nouvelle humanité se trouve incluse en sa propre personne. Cette notion découle de la christologie adamique de Paul, avec ses idées connexes du Christ comme représentant d'une nouvelle ère et de l'inclusion des croyants en lui [...] ³⁵.

Poussons notre réflexion un peu plus loin. On trouve bien dans ces versets des perspectives individuelle et collective. Mais comme en Colossiens, la perspective individuelle n'est pas tant en rapport avec le croyant qu'avec l'homme nouveau, le Christ. Ce que cet homme nouveau a réconcilié avec Dieu dans son corps, ce ne sont pas simplement des individus mais des entités marquées jusque-là par une hostilité réciproque. Nous pourrions même dire que là où Paul voit l'individu dans son isolement, c'est précisément en dehors du Christ, puisque le péché isole l'être humain, à la fois de Dieu et de son prochain ³⁶. Il ne s'agit pas de dire que le croyant individuel se perdrait dans un collectivisme ecclésial ; d'autres textes du Nouveau Testament – y compris de Paul lui-même – sont là pour montrer le contraire. Mais la préoccupation d'Éphésiens est de souligner la réalité du corps du Christ : c'est-à-dire la nouvelle création qui découle de la croix et du tombeau vide, la communauté réconciliée qui trouve sa forme et son existence en Jésus-Christ, lui qui est le représentant vivant d'une humanité renouvelée et transformée.

Au niveau de l'interprétation, il faut sans doute éviter de transformer en réalités matérielles ce qui relève d'abord, d'une certaine façon, des représentations métaphoriques : le Christ ressuscité ne contient pas littéralement en son corps physique des Juifs et des non-Juifs ! Mais ce serait tout aussi erroné de réduire ces énoncés en de simples images. Quelle réalité Paul cherche-t-il à souligner par ce langage ? Pour répondre à cette question, il faut commencer par le Christ lui-même : Jésus-Christ ressuscité représente l'être humain tel qu'il devait être et tel qu'il sera dans la situation eschatologique

³⁵ A.T. Lincoln, *Ephesians*, pp. 143-144.

³⁶ Cf., par exemple, Rm 1,30 ; 1 Co 3,3 ; 13,4 ; Ga 5,14-15.20-21.26.

finale. Il est l'homme parfaitement réconcilié avec Dieu, l'homme entièrement tourné vers son prochain. Par la croix, il a mis de côté tout ce qui, dans la Loi et par le péché, renforçait la séparation entre le peuple de Dieu et le monde païen. Dans tout cela, il agit comme « l'Adam eschatologique », le représentant de ceux qui se donnent à lui par la foi. Il contient en lui-même ce qu'il leur donnera et ceux-ci reçoivent en lui les prémices de ce qui leur est promis, par l'action de l'Esprit. Ainsi, dans l'Église, la sphère d'influence où Christ exerce sa souveraineté par sa Parole et son Esprit, il communique les prémices de ce qu'il est à ceux qui lui appartiennent.

3. Prolongements théologiques et pratiques

Ces deux passages, mettant ensemble Christ et le corps du Christ, illustrent un élément important de la théologie de Paul. Plus encore, le triple lien entre, d'une part le Christ, d'autre part Adam (= christologie adamique), puis d'autre part encore l'Église, suggère que la bivalence que nous avons repérée entre Christ comme « nouvel homme » et le corps du Christ, lui aussi « nouvel homme », relève des fondements mêmes de la proclamation paulinienne : de même qu'Adam a été la source et l'origine de l'humanité « en lui », Jésus-Christ est la source vivante de ceux qui sont « en lui ». Cette bivalence trouve une expression particulièrement forte dans ces deux textes mais nous n'avons là que la pointe visible de l'iceberg. Elle est tout aussi présente dans d'autres passages comme 1 Corinthiens 1,13 où, en parlant des divisions dans l'Église, Paul pose la question : « Christ est-il divisé ? », ou encore 1 Corinthiens 12, évoquant la multiplicité des membres qui pourtant appartiennent au même corps. Et Paul de conclure : « ainsi en est-il *du Christ* (οὕτως καὶ ὁ Χριστός [*houtōs kai ho Christos*]) » (1 Co 12,12). Dans les deux cas, Paul parle de Christ lui-même alors que le référent immédiat est l'Église.

Il en découle logiquement que l'Église est le lieu par excellence où se concrétise la transformation en l'image du Christ. C'est dans le cadre de son corps que le Christ ressuscité donne en partage les bienfaits de la croix et conforme les siens à son image³⁷. Il faut

³⁷ Ce lien est pratiquement explicite dans la compréhension paulinienne du baptême et de la sainte cène. Par le baptême, nous sommes insérés *en Christ* (εἰς Χριστόν [*eis christon*]) et nous devenons « une même plante avec lui » (Rm 6,3-5). En même temps, nous sommes baptisés « *en un seul corps* », l'Église (εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτισθημεν [*eis hen sōma ebaptisthēmen*], 1 Co 12,13). Or, la cène, repas où nous sommes en communion avec le corps et le sang du Christ (1 Co 10,16), est précisément un repas communautaire (1 Co 11,20.33) : dans le contexte du corps

évidemment éviter tout sectarisme à ce sujet : les communautés pauliniennes ne vivaient pas séparément du monde. Cependant, un regard attentif aux épîtres montre que c'est dans le cadre de la communauté d'abord que la vie chrétienne est appelée à se dérouler et à prendre forme. Nous le voyons dans les exhortations de Colossiens 3,8-17 mais nous pourrions en dire autant des autres épîtres³⁸.

Est-il besoin de préciser que, tout en incluant le culte dominical, la perspective paulinienne sur la communauté va aussi plus loin ? Si la vie de l'Église comprend l'adoration et la prière, le chant et l'enseignement, elle s'exprime encore dans l'entraide, dans l'édification mutuelle et l'interaction constante des vies partagées. C'est ce qu'impliquent, entre autres, les exhortations à se supporter, à se pardonner et à garder l'unité par le lien de la paix. En disant cela, l'apôtre ne se soucie pas simplement de ce que les communautés dont il a la charge restent dans la tranquillité et le bon ordre. La visée est infiniment plus haute : il s'agit de vivre les prémices de la situation finale qui existe désormais en Christ, de manifester au monde une existence communautaire marquée par la résurrection et par l'Esprit promis pour la fin des temps.

La vie de la communauté est *un* aspect de l'expérience spirituelle. Ce n'est pas le seul. Les autres articles de ce numéro seront donc nécessaires pour compléter le tableau. Cependant, si nous mesurons à leur juste valeur les implications du fait que l'Église n'est rien de moins que le corps du Christ – le lieu où Jésus-Christ lui-même donne aux siens ce qui est vrai en lui – nous devons conclure qu'elle est absolument fondamentale. Elle est même – ou en tout cas *devrait être* ! – un avant-goût de l'éternité. C'est ce qui permet aussi de comprendre pourquoi les exhortations adressées aux Églises à refléter fidèlement ce qu'elles sont déjà en Christ occupent une place si centrale dans la proclamation et l'enseignement de l'apôtre.



pluriel, nous sommes nourris de l'unique corps du Ressuscité. Pour ces mêmes raisons, la cène est aussi un repas qui manifeste et concrétise notre appartenance les uns aux autres : « Puisqu'il y a un seul pain, nous qui sommes plusieurs, *nous sommes un seul corps* ; car nous participons tous à un même pain » (1 Co 10,17).

³⁸ Les épîtres de 1 Corinthiens et Philippiens sont traversées de bout en bout par une théologie communautaire.

« Enlevé au paradis ? » (2 Co 12,4) :

**entre ciel et terre,
esprit et corps,
penser l'expérience
présente d'un monde à venir**

**par Jacques
NUSSBAUMER,**

*professeur de théo-
logie systématique à
la Faculté Libre de
Théologie Evangé-
lique, Vaux-sur-Seine*

Introduction : qu'est-ce qu'on irait faire au paradis ?

On peut juger bien aventureux pour un dogmaticien d'explorer la question de l'expérience spirituelle. La diversité de ses manifestations dans le temps et dans l'espace, le caractère très personnel, existentiel et singulier qu'elle peut revêtir pour celui qui la vit en fait un objet un peu fuyant pour une approche très systématique. On considérera facilement qu'elle ressortit à un registre *très narratif*, ou même *autobiographique*, peu propice à être « rangée » avec d'autres concepts théologiques aux contours souvent mieux définis.

On peut en faire une classification de type « phénoménologique », comme le propose Henri Blocher, repérant cinq grandes catégories « *d'opération surnaturelle de la grâce* » dans « *l'expérience concrète* »¹, selon le caractère ordinaire ou extraordinaire de ce qui s'y joue, et selon les acteurs surnaturels qui y interviennent (Dieu, anges, démons). Mais, alors qu'il traite plus particulièrement de la question du surnaturel, il définit l'expérience du surnaturel déjà à distance, et peut-être même à double distance de sa survenue comme « *l'interprétation des faits perçus par les sens ou par le 'sens intérieur' comme produits par d'autres causes que les causes comprises*

¹ Henri Blocher, « Le surnaturel et l'étrange : cadrage », in *Le surnaturel : l'étrange dans l'expérience humaine et spirituelle*, Charols et Vaux-sur-Seine, Excelsis et Édifac, 2015, p. 15.

dans la nature »². Il s'agit donc d'une interprétation d'effets *sensibles* qui pointent vers quelque chose en amont, qui est « [...] la rencontre d'une réalité autre que la conscience que nous en avons »³. L'expérience spirituelle est située ici dans une forme d'opposition à la nature, et dans un rapport immédiat d'altérité au niveau de la conscience. « Nature » ne doit pas ici être confondu avec « ce qui est créé » : l'expérience spirituelle peut mettre en scène des anges (ou des démons) qui relèvent de la « nature » créée. On peut d'autre part se demander dans quelle mesure, ou sous quel rapport, la réalité à laquelle fait face le bénéficiaire d'une telle expérience est perçue par la conscience comme « autre ». Cette expérience ne peut-elle pas être conçue comme accès à une réalité dont le bénéficiaire a déjà conscience, à un certain degré au moins ?

Ainsi faut-il peut-être dire que, reçue à travers des témoignages singuliers, l'expérience spirituelle, potentiellement au moins, dérange la pensée dogmatique, qu'elle l'inquiète – l'extrait de sa quiétude –⁴, au sens où elle peut facilement déborder ses catégories bien rangées, la tenant alors en éveil, et peut-être même en alerte. *Que faire d'une expérience du paradis ?*

I. Du rapport de l'expérience spirituelle à la théologie : que faire d'une expérience du paradis ?

La question du rapport entre la théologie et l'expérience a d'ailleurs pu être perçue en termes de rivalité entre l'autorité de la Parole et celle de l'expérience vécue comme source fiable de la connaissance⁵. Certains théologiens font remonter, non sans discussions, cette rivalité moderne à une bifurcation, un début de décorrélation entre la théologie et la spiritualité (au sens positif) au début du XIV^e siècle. Rik van Nieuwenhove voit dans la réaction franciscaine à l'introduction de l'aristotélisme en théologie une cause (non désirée) du développement d'un rapport plus difficile entre théologie et spiritualité⁶. L'articulation entre l'élaboration d'une foi raisonnée (ration-

² *Idem.*

³ *Idem*, pp. 14-15.

⁴ J'emprunte cette formulation à François Jullien.

⁵ Voir par ex. R.K. Johnston, « Expérience », in Daniel J. Treier, Walter A. Elwell, *Le Grand Dictionnaire de Théologie*, Charols, Excelsis, 2020, p. 510.

⁶ Voir par ex. Rik van Nieuwenhove, *An Introduction to Medieval Theology*, Cambridge University Press, 2012, pp. 228s. ; il cite en particulier Hans Urs von

nelle au meilleur sens du terme), ou d'une intelligibilité de la foi, et la promotion d'une foi « vivante » (au meilleur sens du terme) a pu se montrer progressivement plus problématique, un point sur lequel la théologie n'a de cesse de revenir. *Qu'apporte donc à la théologie une expérience du paradis ?*

Il ne faudrait pour autant pas rester sur cette perspective trop « antagoniste » entre la théologie et l'expérience spirituelle. Au sens le plus large, cette dernière fait partie de la vie chrétienne et appartient à ce titre à la réflexion théologique. Pour reprendre une distinction mise en valeur par John Owen, notre *union* (objective) avec Christ par la foi nous conduit à vivre, et à désirer vivre l'expérience (subjective) de la *communion* avec le Dieu trinitaire, dans la distinction et l'unité des personnes divines⁷. L'expérience spirituelle, dans ce sens, rassemble les occasions particulières où la foi est rendue sensible à l'action ou à la présence personnelle de Dieu, elle présente ici le caractère d'*Erlebnis*, selon la terminologie philosophique allemande : découverte concrète, sensible de la Personne en qui nous avons mis notre foi. Mais la priorité principielle de l'autorité scripturaire et des vérités révélées ne fait pas de l'expérience spirituelle un élément simplement résiduel, ou anecdotique de la foi et de son explicitation, puisqu'elle peut d'une certaine manière *faire retour* sur la compréhension de l'Écriture et de la doctrine, à partir de cette foi concrètement vécue (« éprouvée ») dans l'expérience, avec ce caractère d'*Erfahrung*, i.e. comme source (possible) de connaissance. Elle participe en ce sens à sa manière, concrète à la connaissance de Dieu dans le déploiement de l'identité chrétienne. On discute encore du rapport de Luther à l'expérience par rapport à la primauté qu'il accorde à l'Écriture⁸. Plus près de nous, la tradition évangélique est marquée

Balthasar, *Théologie et sainteté*, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence, 2017. Rik van Nieuwenhove attribue cette séparation entre théologie et spiritualité à la réaction franciscaine contre l'introduction de l'aristotélisme, réaction marquée par un scepticisme croissant quant aux capacités de la raison naturelle, conduisant au développement du nominalisme (Duns Scot) et du volontarisme (Ockham). On peut mettre en regard cette lecture avec les réflexions d'Henri Blocher sur « l'histoire du surnaturel » et du rapport Nature-Surnature en théologie chrétienne. Voir Henri Blocher, « Le surnaturel et l'étrange », *op. cit.*, pp. 8-14.

⁷ Voir Kelly M. Kopic, « Introduction » in Kelly M. Kopic, Justin Taylor, sous dir. John Owen, *Communion with God*, Wheaton, Crossway, 2007, pp. 17-47 (édition électronique Kindle).

⁸ Par ex., Marc Lienhard, « 'Sola experientia facit theologum'. Luther et l'expérience » in Christian Grappe et Marc Vial, *Connaissance et expérience de Dieu. Modalités et expressions de l'expérience religieuse*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2019 (hal-02518099 pour l'édition électronique) ; ou encore Guilhen Antier,

par l'importance accordée à la « conversion », expérience qui, si elle n'est pas universelle dans son expression, a marqué fortement le traitement du thème en sotériologie évangélique. Encore plus près dans l'histoire, les mouvements pentecôtistes et charismatiques, à la suite de bien d'autres mouvements spiritualistes, n'ont-ils pas ramené la question de l'expérience au cœur de l'expression de la foi chrétienne, nécessitant une réflexion renouvelée – et souvent élargie – sur l'action de l'Esprit-Saint ? Les catégories dogmatiques peuvent-elles rester hermétiques à l'expression existentielle de ce dont elles sont sensées rendre compte. *Avons-nous les catégories adéquates pour penser une expérience du paradis ?*

Certaines expériences, enfin, ont un caractère fondateur. Dans ce cas, la théologie est nécessairement en retard sur l'expérience spirituelle. Les apparitions du Christ ressuscité n'ont-elles pas été déterminantes dans l'élaboration de la première théologie chrétienne ? L'expérience spirituelle du chemin de Damas n'est-elle pas chez Paul l'élément décisif – mais certainement pas unique – d'une théologisation qui lui est ultérieure, et qu'elle ouvre par sa force proprement renversante ? L'expérience présente ici principalement le caractère unique d'une *Erlebnis*, un vécu singulier et unique dans toute sa résonance personnelle, psychologique. Mais la théologie se trouve néanmoins comme en nécessité de rendre compte de l'articulation dynamique, « vitale » entre l'élaboration discursive de la théologie et l'expérience spirituelle, entre l'expérience *commune* de la foi et la singularité plus nette de certaines expériences. L'*intelligibilité* théologique de l'expérience spirituelle doit accepter l'éventuel dé-rangement que l'entreprise provoque.

N'ayant ni compétence ni vocation à refonder l'ensemble de la théologie de l'expérience, nous limitons ici notre réflexion à *une* expérience particulière, unique et saisissante dont témoigne l'apôtre Paul en 1 Co 12,1-10.

Notre exploration concerne un champ d'autant plus limité que nous interrogeons cette expérience, comme le titre de l'intervention le signale, sous l'angle de l'eschatologie. Il s'agit, dans une réflexion sur *cette* expérience particulière, et donc dans les limites de celle-ci, de penser le rapport entre l'expérience spirituelle du chrétien – pas n'importe quelle expérience spirituelle ou religieuse – ou entre certaines expériences spirituelles très marquées et « le monde à venir ». Alors que nous réfléchissions ensemble au titre de ce colloque, « *Enlevé*

« Luther par Luther. Du péché à la justice, l'expérience de la Foi », *ÉTR*, 2015/2, pp. 181-201. On pourrait comprendre « l'expérience de la Tour » comme une « expérience spirituelle de l'Écriture ».

au paradis » était l'une des « accroches » que nous avons évoquées pour présenter notre thème. La discussion qui a suivi a mis en lumière une première question d'interprétation de cette expression : de quel paradis parlions-nous ? S'agissait-il du lieu de résidence « actuel » du Ressuscité ou du monde renouvelé après la parousie et le jugement ? Le terme lui-même, « *paradeis* », pourrait être affecté d'une certaine ambiguïté. L'interrogation qu'évoque le titre se déplace : *dans quelle mesure* peut-on penser cette expérience spirituelle comme expérience du paradis en tant que « monde à venir » ?

La question se complique lorsque l'on lit le texte, et il sera utile de repérer à même le texte la manière dont la formulation paulinienne paraît brouiller ou déborder les catégories habituelles de l'expérience sensible et du langage conventionnel de la foi chrétienne, et invite à les interroger.

II. Observations et repérages préalables

Avant de traiter de front notre question, il faut faire quelques observations (non exhaustives) sur ce texte où Paul nous relate l'expérience au cours de laquelle il a été ravi au « *troisième ciel* », enlevé au « *paradis* » pour y entendre des propos qu'il ne peut ni ne doit (essayer de) rapporter.

D'abord, c'est un récit auquel Paul se sent contraint par l'opposition qu'il rencontre à Corinthe et la rivalité manifestée par quelques « super-apôtres ». Il s'y résout en quelque sorte « à reculons », dans une forme de défense de son propre apostolat vis-à-vis des « pseudo-apôtres » (cf. 11,13). On doit néanmoins discerner une deuxième intention dans sa manière d'en rendre compte, qui relève de l'exigence de son ministère d'apôtre appelé à édifier toute l'Église (12,19). Cette double intentionnalité n'appartient évidemment pas à l'expérience spirituelle en tant que telle, mais en colore le récit. Le contexte met en avant l'intention de contrer ses adversaires et de se situer par rapport à eux, ce qui a certainement favorisé une interprétation de cette expérience comme un miroir, un négatif de celle des super-apôtres, au point que certains commentateurs ont parlé « *d'expérience spirituelle ratée* »⁹, voire d'une « *parodie d'expérience spiri-*

⁹ Jeffrey W. Aernie, *Is Paul Also Among The Prophets? An Examination of the Relationship between Paul and the Old Testament Prophetic Tradition in 2 Corinthians*, Library Of New Testament Studies 467, London & New York, T. & T. Clark, 2012, pp. 234s. L'auteur souligne les dimensions de subversion et d'ironie du récit.

tuelle »¹⁰ : ce serait en quelque sorte une « contre-expérience » par rapport à celle des pseudo-apôtres. Si nous ne retenons pas ces lectures, on peut néanmoins noter la tension que le contexte de l'épître fait porter sur la *manière* d'en parler : c'est une expérience qui, d'un côté, présente des traits positifs : elle est intense (ravisement, troisième ciel, paradis), semble contenir une « abondance » ou une « excellence » des révélations (12,7). Elle présente un caractère singulier, et probablement unique dans la vie de Paul, au vu de son ancienneté (« il y a 14 ans », 12,2), alors que l'on sait par ailleurs qu'il a vécu bien d'autres expériences plus « classiques » de révélation, de visions¹¹. Néanmoins, la conséquence *directe* de cette expérience est moins délectable, puisqu'elle conduit à un accroissement de souffrance – quelle qu'elle soit¹² – plutôt qu'à un accroissement d'énergie pour le ministère. En tant que telle, cette expérience ne produit pas de transformation, de purification, n'apporte pas de gain moral, encore moins un gain en dignité intrinsèque à la personne de l'apôtre.

À travers le récit, le lecteur (auditeur) se trouve, pour sa part, frustré, n'ayant pas accès – ou si peu – au contenu de l'expérience, particulièrement au contenu auditif, interdit à la restitution. Et le caractère « exaltant » de l'expérience semble lui-même ambigu, puisqu'affecté d'un dangereux potentiel d'auto-exaltation pour le bénéficiaire, au point de nécessiter une *expérience* renforcée de l'impuissance et de la souffrance du monde¹³. Impuissance souffrante qui se fait, paradoxalement, le lieu d'expression de la puissance de Christ, qui est une pensée importante pour l'ensemble de la section des chap. 10–13 (11,30 ; 13,4) et de l'épître (cf. chap. 4–5) : la puissance et la vie (de Christ) dans la faiblesse et la mort (de l'apôtre), comme seul motif de fierté et de joie (11,30, en écho à 10,17). Si expérience du monde à venir il y a, c'est en tout cas une expérience *dangereuse* qui nécessite même pour l'apôtre, une contre-mesure divine ramenant à l'expérience de ce monde-ci dans ce qu'il a de moins désirable et de plus pénible.

¹⁰ Hans-Dieter Betz, « Eine Christus-Aretalogie bei Paulus (2 Kor 12,7-10) », *ZTK*, 66, 1969, pp. 288-305 ; une position critiquée par C.K. Barrett ou Murray Harris, mais en partie reprise par Jeffrey W. Aernie, *Is Paul Also Among The Prophets*, *op. cit.*

¹¹ Par ex., voir Ac 9,12 ; 18,1-11 ; 22,17-21 ; 23,11.

¹² L'absence de plus d'éléments textuels ne permet pas de trancher dans la diversité des propositions d'identification de ce mal : une souffrance psychosomatique liée à l'intensité de l'expérience, une maladie physique, des difficultés relationnelles...

¹³ Certains mettent l'abondance ou l'excellence des révélations en lien avec ce qui précède.

III. Catégories brouillées ou débordées

Ces éléments tendus, paradoxaux, et parfois ambigus du récit s'expriment aussi au travers de catégories brouillées, ou débordées, et le vocabulaire d'1 Co 12,1-10 nous donne quelques indices en ce sens. Qu'il s'agisse ici d'une expérience spirituelle est explicitement rendue par les termes par lesquels Paul introduit son propos : il en vient aux visions (12,1) et aux révélations (12,1.7), qu'il aborde à contre-cœur (12,1 ; cf. 12,11). Les mentions du « troisième ciel » et du « paradis » le confirment, et Paul décrit sa propre expérience comme un « ravissement », ou un « enlèvement » (12,2.4, ἀρπάζω).

Mais il la mentionne en même temps avec une forme de distance, voire de détachement, en parlant à la troisième personne du singulier¹⁴, tout en se l'attribuant clairement ensuite à la première personne (12,6)¹⁵. D'autre part, Paul la présente comme empreinte d'une *indétermination*, mentionnée à deux reprises : Paul ne sait pas si elle a eu lieu dans son corps ou « hors de » son corps (12,2), « sans » son corps (12,3)¹⁶. La désignation « d'expérience spirituelle » pour ce que Paul nous rapporte ici appelle alors une précision. Cette indétermination implique la possibilité – pour Paul – que l'expérience spirituelle intègre pleinement la dimension corporelle. Ce serait alors une expérience « intégrale », et pas uniquement *spirituelle*. Ce n'est pas simplement que l'expérience spirituelle aurait des effets corporels, mais qu'elle serait alors dès le départ spirituelle *et* corporelle dans la totalité de la personne. D'ailleurs, en lien avec une éventuelle

¹⁴ Goulder (M.D. Goulder, « The visionaries of Laodicea », *JSNT*, 43, 1992, pp. 15-39) n'a pas été suivi dans son interprétation d'un récit parlant de quelqu'un d'autre que Paul.

¹⁵ Certains commentateurs, tout en maintenant l'attribution à Paul de cette expérience, vont plaider pour une distinction opérée par Paul lui-même, à la lumière de certains éléments de la mystique juive, entre d'un côté le Paul terrestre, humain au sens ordinaire et de l'autre « l'homme en Christ », le « Paul céleste » ou même son « identité apostolique », transformé par l'expérience qu'il vit. Cette distinction serait calquée sur la distinction entre le Christ dans sa vie terrestre et le Christ glorifié. Voir par ex. C.R.A. Morray-Jones, « Paradise Revisited (2 Cor 12,1-12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate – Part 2: Paul's Heavenly Ascent and its significance », *The Harvard Theological Review*, 86/3, 1993, pp.265-292, p. 273.

¹⁶ Renvoyant peut-être à l'existence de témoignages attestant l'une ou l'autre des hypothèses. Dans ce cas, Paul ne souhaitait pas prendre parti dans ce débat. Voir Jan Lambrecht, *Second Corinthians*, Sacra Pagina 8, Collegeville, The Liturgical Press, 1999, p. 201 et Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet: Studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought with special reference to his eschatology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 82.

référence eschatologique au « monde à venir », l'espérance de Paul pour les humains dans ce « monde à venir » concerne un « σῶμα πνευματικόν » (1 Co 15,44), un corps « spirituel ». L'hypothèse pourrait alors se prolonger ainsi : Paul aurait-il vécu – temporairement, et de façon étonnamment réversible – cette existence humaine glorifiée ? L'hypothèse inverse d'une expérience sans/hors du corps, quant à elle, nous confronte à une aporie : l'anthropologie chrétienne traditionnelle (dans toutes ses nuances) n'envisage la dissociation *effective* du corps et de l'esprit qu'à l'état *post-mortem*, et encore, elle la considère comme une condition qui reste déficiente pour une humanité destinée à retrouver l'unité de l'esprit et du corps dans le monde à venir.

L'expérience de Paul, dans son indétermination, renvoie donc à l'articulation entre corps et esprit comme une question ouverte¹⁷, d'autant que l'affirmation d'avoir été enlevé ou ravi au troisième ciel, ou encore au paradis¹⁸, laisse entendre qu'il a pu le « voir » et donc *l'identifier comme tel*. Plus encore, il utilise le vocabulaire de la sensibilité en évoquant plus explicitement l'audition de paroles, quand bien même il s'agit de paroles mystérieuses « imprononçables », qu'on « *ne peut pas et ne doit pas dire* »¹⁹, et dont le locuteur est, au mieux, sous-entendu. Comme dans de nombreuses expériences mystiques, les catégories triviales de l'anthropologie sont débordées par une vision, une audition et une compréhension dont on ne sait pas bien comment elles pourraient se réaliser « sans le corps » (Paul semble l'imaginer), que ce soient les organes des sens ou ceux du cerveau, nécessaires à l'identification et à l'intelligence des sons et des images. En effet, même si la vision et l'audition sont considérées comme reflétant par un vocabulaire imagé une expérience intérieure, « mentale », « psychique », il est difficile de penser leur identification sans la médiation du cerveau, et, plus largement, du corps.

¹⁷ Murray Harris souligne pudiquement qu'il ne faudrait pas prendre les mentions du « corps » dans ce texte comme des pierres fondatrices de l'anthropologie paulinienne (Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids et Milton Keynes, Eerdmans et Paternoster, 2005, p. 839).

¹⁸ Je considère qu'il s'agit d'une expérience, formulée dans un parallèle, et non pas de deux expériences, ni de deux étapes de l'expérience.

¹⁹ Cf. Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 844. Il souligne le caractère probablement oxymorique de l'expression « ἄρρητα ῥήματα », reprenant pour la rendre des expressions comme « *unutterable utterances* ». Lambrecht souligne pour sa part un jeu de mots et de sonorités (Lambrecht, *Second Corinthians*, *op. cit.*, p. 201).

Cette indétermination du récit lui-même taquine l'anthropologie théologique en laissant ces hypothèses ouvertes. À ce niveau, l'attestation de la vérité ou même de la plausibilité de l'expérience n'est ici pas (entièrement) arraisonnée à la vérification des données par l'expérience commune, ni par le cadre très large que peut offrir un canon scripturaire ou un corps doctrinal. La critériologie permettant d'évaluer l'expérience est d'un autre ordre. Celle-ci ne peut qu'être racontée sous la forme d'un *témoignage*, aussi bref et elliptique qu'il soit, qui appelle à être accueilli *avec* les indéterminations, les interrogations, et les difficultés qu'il pose à la raison naturelle, même éclairée par la foi. En même temps, le recours aux catégories sensibles « mises en tension », et en tension extrême, avec l'expérience commune constitue paradoxalement *déjà* une interprétation qui pointe, par les indéterminations même du récit, la direction dans laquelle accueillir le témoignage. Il souligne à ce niveau l'épaisseur *personnelle* (au sens de la personne) de l'expérience dont la mise en récit elle-même montre le caractère proprement interprétatif dans un langage souple, imagé, analogique. Le récit nous emporte donc quelque part dans un « entre », *entre le corps (non glorifié) et l'esprit*, un « entre » où se joue l'expérience spirituelle, qui ne peut pas, au vu des hésitations de l'apôtre lui-même, être dite sans reste « *expérience du monde à venir* », demeurant inévitablement marquée par le présent du corps au sein duquel elle prend place.

Un deuxième brouillage peut être identifié par la formule « *ravi au paradis* », dont j'ai noté l'ambiguïté en introduction. La mention parallèle du « troisième ciel » pourrait *a priori* renvoyer au « lieu » de la présence de Dieu, où se trouve à présent le Christ glorifié (cf. Lc 23,43). L'équivalence des termes, néanmoins, peut interroger sur ce dont il est question, en l'absence de précisions par l'apôtre. Le paradis constitue ce lieu où se rencontrent, et, d'une certaine manière, cohabitent Dieu et l'homme. Un caractère de « temple » a d'ailleurs été identifié dans la présentation de l'Éden primitif²⁰, comme reflet d'un temple céleste²¹. L'histoire du salut a pu être présentée comme un

²⁰ Par ex., G.J. Wenham, « Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story », *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* N° 9, 1986, pp. 19-25 ; G.K. Beale a largement développé et exploité cette interprétation : voir par ex. G.K. Beale *God Dwells Among Us: Expanding Eden to the Ends of the Earth*, Downers Grove, IVP, 2014 ou encore « Eden, the Temple, and the Church's Mission in the New Creation », *JETS*, N° 48, 2005, pp. 7-10 et *The Temple and the Church's Mission*, Downers Grove, Apollos/IVP, 2004.

²¹ Voir Jason B. Hood, « The Temple and the Thorn: 2 Corinthians 12 and Paul's Heavenly Ecclesiology », *BBR*, 21/3, 2011, pp. 357-370, pp. 360-361. Plus largement, le renvoi du paradis à l'Éden renvoie autant au lieu de présence de Dieu

projet d'extension de ce temple aux dimensions de la terre entière, alors que l'archétype de ce temple se trouve auprès de Dieu, dans sa résidence même. Si le ciel renvoie à un « au-delà » comme un « ailleurs » par une terminologie spatiale, le paradis ramène cet « au-delà » à l'histoire de ce monde-ci, en direction du passé (Éden), du futur (le paradis à venir), et du présent du règne du Christ glorifié. Le futur attendu est précisément le futur de cette terre. En ce sens, le texte ne nous emmène pas simplement « au ciel », mais évoque une perspective qui est ancrée dans « l'histoire (théologique) de la terre », quelque part *entre ciel et terre*, où se joue l'expérience spirituelle.

Ce sont donc les catégories *a priori* de la sensibilité, le temps et l'espace, qui se trouvent bousculées par l'expérience de l'apôtre des païens. Une compréhension simplement « linéaire », « chronologique » de la dimension temporelle montrerait ici d'embarrassantes limites, tout comme une compréhension « géographique » de l'espace qui le réduirait à l'idée d'un réceptacle des éléments de la création, et à leurs coordonnées cartographiques ou cosmographiques.

IV. Lecture christologique, christomorphique et personnelle

On peut considérer que ce « brouillage » des catégories habituelles ne relève pas seulement d'une incapacité de l'apôtre à rendre compte de ce qu'il a vécu, mais qu'elle sert une fonction. Le procédé permettrait alors d'empêcher toute comparaison simpliste entre l'expérience spirituelle et l'existence quotidienne du croyant, deux réalités d'ordre différent. Dans ce cas, l'explicitation dogmatique du rapport entre les deux domaines qu'on ne peut comparer terme à terme nécessiterait un concept permettant de penser leur articulation. Il nous semble que la notion « d'entre » (corps et esprit, ciel et terre), que nous reprenons librement du philosophe François Jullien²², peut être alors mise à profit. Il utilise cette notion comme un concept opératoire pour penser l'écart, la distance, la tension entre deux choses que

qu'au lieu approprié pour l'homme (glorifié). L'Éden terrestre et le « paradis » céleste ne sont pas sans lien, et une partie de la littérature apocalyptique montrait un Éden « enlevé au ciel » suite à la chute. Pour quelques éléments en lien avec notre texte, voir Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*, *op. cit.*, pp. 55-86. Ces liens sont aussi abordés dans J. Richard Middleton, *A New Heaven and a New Earth: Reclaiming Biblical Eschatology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2014, pp. 234s.

²² François Jullien, « L'écart et l'entre », in *Entrer dans une pensée*, Paris, Gallimard, 2021.

l'on désigne comme « différentes » (deux langues, deux pensées, deux pôles, deux catégories, par exemple). Penser « l'écart » et « l'entre », plutôt que la « différence », c'est mettre en regard et en dialogue les deux objets considérés dans leur logique propre plutôt que les « comparer » selon leurs qualités essentielles, les plaçant en quelque sorte sous un « dénominateur commun » qui relève généralement de l'un des deux pôles. Mettant en regard les textes classiques des Lettrés de la Chine ancienne et ceux de la philosophie grecque, il met en lumière ce que chaque approche a permis de penser dans sa propre logique, d'une part, et ce qu'elle n'a pas pu penser, d'autre part. Cette « mise en tension » ouvre une intelligibilité des deux pôles mis en regard, et permet dans un second temps de *construire* un commun, au-delà des différences, qui préserve l'altérité de chacune. Il nous semble que cette notion, reprise de façon souple, permet de pointer ce qui fait le cœur de l'expérience spirituelle, qui est le rapport qu'elle manifeste, au sein même de l'expérience commune du présent, *entre* Dieu et sa créature (rachetée). Si l'on se concentre seulement sur la « *différence qualitative infinie* » entre les deux pôles de Dieu (Créateur incréé) et de l'homme (créature), c'est un abîme qui s'ouvre, y compris lorsqu'on spatialise métaphoriquement en évoquant le ciel (demeure de Dieu) et la terre (lieu de résidence de l'homme). On reste dans la « comparaison », entre deux termes d'ordre radicalement différents. La Révélation est alors vue « à la Barth » comme Parole de Dieu venant toucher la terre de façon asymptotique. En faisant travailler l'écart, chaque pôle étant compris pour lui-même, la théo-logique de l'expérience spirituelle ici présentée renvoie alors inévitablement à la Révélation, à Christ dans sa *double nature* le *lieu* de la rencontre, et fait également du Christ dans sa *personne* la *dynamique* vivante du rapport entre Dieu et l'homme, en respectant l'intégrité de l'un comme de l'autre.

Il me semble que Paul lui-même invite à discerner ce rapport au cœur de la relation par *l'interprétation* qu'il en donne. Si cette expérience, dans son caractère singulier et personnel, échappe en partie à la généralisation en matière de connaissance (sur l'au-delà), elle s'inscrit néanmoins nettement dans la *relation* établie entre Dieu et l'homme *en Jésus-Christ* par l'Esprit Saint. Ce qui est commun n'est plus alors « construit », mais bien « donné » par Dieu lui-même. C'est alors cette *inscription trinitaire* de l'expérience spirituelle qui lui confère sa « valeur propre » dont l'intelligibilité est christologique. L'entre ouvre alors le lieu de l'altérité et de la communion.

Nous avons constaté par ailleurs que l'expérience mentionnée ici, dans toute sa singularité, ne peut être prise isolément, sans l'expé-

rience spirituelle douloureuse qui la suit. Si ce que j'ai appelé sa dangerosité (en raison du péché) appelle immédiatement une contre-mesure préventive, celle-ci ne doit pas être comprise simplement dans le sens d'une pédagogie générale relevant de ce qu'on appellerait peut-être aujourd'hui une forme de violence éducative. Paul la rapporte, me semble-t-il, à un élément beaucoup plus fondamental de sa théologie qui est la configuration christomorphique de sa personne et de son ministère, et de la personne et du ministère des chrétiens plus largement. C'est à ce niveau que ce qui est strictement personnel dans l'expérience rapportée devient une ressource qui alimente la théologie paulinienne et son enseignement, écartant les apories liées aux limites du concept de « nature » que l'analyse de l'expérience spirituelle heurte. Plusieurs commentateurs ont noté ce schéma à l'œuvre dans le texte : ainsi que Christ a accepté de vivre pleinement son humanité dans l'acceptation du rejet, de la faiblesse et de la souffrance, pour faire connaître par l'Esprit la puissance et la gloire de Dieu, ainsi Paul a dû accepter – *par révélation* ! – de vivre l'humiliation, la souffrance et l'impuissance pour que Christ agisse en et par lui, par son Esprit. On pourrait dire également : ainsi que pour Christ, la montagne de la transfiguration « dépend » entièrement de la montagne de Golgotha et de l'humble fidélité qui y conduira, ainsi pour Paul, de façon proportionnée, en quelque sorte, « la voie du troisième ciel » dépend du chemin d'épreuves vers Rome et de l'humble fidélité qui y conduira. Autrement dit, cette expérience spirituelle appartient pleinement à un chemin de dépouillement qui caractérise la voie de Christ. L'herméneutique christologique de cette expérience unique (comme *Erlebnis*) ouvre la possibilité d'en faire une expérience (partiellement) communicable (comme *Erfahrung*), comme visée de son chemin de conformation au *kurios* auquel il est uni, comme « *homme en Christ* » (12,2). Le partage de *quelque chose* de l'exaltation du *kurios*, au troisième ciel, renvoie immédiatement à son chemin d'humiliation, de ce côté-ci de la résurrection de la chair comme signe plus large de l'existence chrétienne.

Cette conformation est néanmoins plus qu'un simple calque sur un modèle. Cet « entre » (le ciel et la terre) n'est pas simplement un « non-lieu » (*a-topos*). Il met au centre la médiation *personnelle* du Dieu-homme (pleinement Dieu et pleinement homme) dans le rapport entre Dieu et la créature, qui détermine *l'identité personnelle* de cette dernière. En introduction, nous avons mentionné la distinction et le lien qu'Owen opère entre l'union avec Christ, qui est une donnée de la foi, et l'expérience de la communion avec le Dieu trinitaire (*ie* avec les personnes de la Trinité) dans l'existence chrétienne.

La mention que Paul fait, à la troisième personne de « *l'homme en Christ* » (12,2) pointe une réalité similaire en ce qui concerne cette expérience spirituelle de Paul. Elle est dépendante de l'union avec Christ, qui est une union *personnelle* (pas au sens de l'union hypostatique) qui implique les trois personnes divines. Si les catégories *a priori* de la sensibilité, ainsi que la structure anthropologique « naturelle » paraissent bousculées, et heurtées, c'est peut-être que ce qui se joue dans une telle expérience n'est pas un phénomène dépendant des catégories *naturelles* (sans pour autant s'en extraire totalement), mais arrimé d'abord à l'*objectivité* de l'union avec la *personne* du Christ, qui est la détermination fondamentale de l'identité (nouvelle) du croyant. Or, cette personne est identiquement le Christ crucifié et le Christ exalté, bien que les modalités de l'existence soient différentes. C'est alors dans l'union à la *personne* du Christ que s'élargissent « de force » les catégories communes pour rendre compte de l'intégration du chrétien dans l'histoire *personnelle de Christ*, tant dans son ancrage dans l'histoire (biblique) du monde depuis Éden que par rapport à son exaltation à la droite du Père en avenir *déjà entrouvert* pour le croyant par l'Esprit. Si la modalité habituelle de l'existence chrétienne est celle du Christ dans son humiliation, celle-ci demeure néanmoins profondément liée, et même unie à son existence céleste comme Seigneur, qui, par son Esprit, vit comme tel dans le chrétien. Cet « entre » mis en lumière touche ainsi à l'identité même du bénéficiaire de la révélation dans la réalité dynamique de son union avec Christ, et prend sa place non seulement comme un événement isolé, d'ailleurs, mais *aussi* comme inscrite dans le processus de développement de la vie croyante.

Cette approche par les catégories personnelles permet un retour sur les liens possibles de cette expérience avec des traditions du judaïsme du Second temple. En effet, considéré sous l'angle de la personne du Médiateur et de son histoire, l'expérience spirituelle de Paul n'est pas pensable sans les références dans lesquelles il la formule. Il est vrai que la mise en rapport du récit de Paul avec les traditions juives de la *Merkabah*²³ et la littérature apocalyptique mettant en scène une montée au ciel ont pu prêter flanc à la critique de « parallélomanie »²⁴. On a pu y voir une forme d'atténuation de l'authenticité

²³ Voir par ex. C.R.A. Morray-Jones, « Paradise Revisited (2 Cor 12,1-12) », *op. cit.*, en particulier la note 7 p. 266 pour des références bibliographiques.

²⁴ Jan Lambrecht, *Second Corinthians*, *op. cit.*, p. 201. Lambrecht souligne, à la suite de Thrall, que Paul pourrait bien insister délibérément sur son incompréhension des modalités de l'expérience, plutôt que renvoyer à des références traditionnelles. Paula R. Gooder, (*Only the Third Heaven*, 2 Corinthians 12.1-10

de l'expérience de Paul, qui deviendrait une expression particulière d'une expérience ancrée dans la tradition juive, plus que dans la relation vivante de l'apôtre avec son Seigneur. Toutefois, l'idée que ces traditions aient donné à Paul un matériau ou des références dans lesquelles inscrire son expérience pour en faire sens ne paraît pas mettre en péril l'authenticité « divine » de la révélation elle-même. Ce référentiel (repris d'ailleurs de matériaux bibliques chez Ézékiel et Ésaïe, ainsi que de la tradition apocalyptique²⁵) inscrit (ou inscrirait) Paul dans l'héritage de Celui avec qui il est uni par la foi²⁶. Si le Christ exalté reste bien celui qui a porté l'histoire et l'héritage de ce peuple, cette expérience peut à la fois contenir le donné indicible qu'il a vu et surtout entendu, et en recevoir la forme ou une partie de la forme d'une ou de traditions passées. Le « monde à venir » dont il est question ne sera, au final, que le projet conçu et annoncé au peuple juif par le Dieu Trinitaire pour le monde qu'il a aimé, et dont l'Éden primitif pouvait être une première expression. Mais ce qui fait le cœur même de l'expérience et garantit son authenticité se dit à partir de la *personne* Christ-Seigneur et en fonction de l'union avec Christ et de la relation personnelle qu'institue l'économie trinitaire. Elle demeure toutefois arrimée à l'histoire de cette terre, aux traditions qui s'y sont développées, et s'inscrit dans l'histoire personnelle de l'apôtre selon les caractères et nécessités de cette terre, à travers le « dépouillement de la chair » auquel conduit l'existence chrétienne.

Que reste-t-il alors de la dimension proprement eschatologique de cette expérience spirituelle ? Dans quelle mesure est-elle une authentique expérience du « monde à venir » ? Malgré le terme « révélation » que Paul utilise pour en parler, il paraît douteux qu'elle soit de l'ordre de la connaissance *objectivable* sur ce monde à venir qui échappe et déborde les catégories de l'expérience commune. Elle y pointe sans doute, sans identification certaine. Cela ne lui enlève aucune authenticité, pas plus que cela ne la relègue à un exotisme, ou un détail sans intérêt de la biographie paulinienne. Paul, tout en relativisant nettement – en niant même – son caractère d'attestation de son statut et de distinction de sa qualité intrinsèque, ne la dévalorise ni la dénigre. Elle appartient à son existence chrétienne et aposto-

and Heavenly Ascent, Londres, T. & T. Clardk, 2006, p. 189) estime d'ailleurs les parallèles relativement superficiels.

²⁵ Jeffrey Aernie souligne les (possibles) échos de ces textes bibliques en 1 Co 12 en rapport avec le reste des épîtres pauliniennes. Jeffrey W. Aernie, *Is Paul Also Among The Prophets*, *op. cit.*

²⁶ On peut voir un exemple d'intégration à l'histoire d'Israël, et donc à l'histoire du Christ, en 1 Co 10,1-13, par ex.

lique, à sa formation personnelle, à son histoire et à sa construction. Elle paraît d'abord de l'ordre d'une expérience comme *Erlebnis*, saisissement, et qui touche au cœur de ce qui est à venir : une proximité indescriptible et auparavant inconnue avec Celui qui est le salut et l'espérance chrétienne. L'espérance chrétienne implique certainement un *monde* objectivement nouveau, mais qui ne nous est (re-)présenté dans l'Écriture que de façon imagée et indirecte. Mais ce qui « fait révélation » relève prioritairement de la proximité de, de l'intimité avec le Christ exalté²⁷ ainsi que de *l'immédiateté* du rapport à lui, rapport qui s'exprime avec un vocabulaire sensible du voir et de l'entendre. Cette révélation est alors *éprouvée* postérieurement dans ce qui est, de manière plus concrète, « vu et entendu » (12,6) de l'apôtre, se rapportant à son existence terrestre modelée sur celle du Christ crucifié, et par laquelle le Christ exalté agit par l'Esprit qu'il a lui-même reçu « *sans mesure* » (Jn 3,34).

Conclusion

L'expérience spirituelle, interprétée ici comme accès d'abord au trône, à la présence personnelle (plus qu'au monde à venir en tant que tel), tout en renvoyant à l'existence concrète, me fait conclure par une suggestion sur le rôle de l'expérience spirituelle, au sens plus large, en monde évangélique. Je m'interroge sur la mesure dans laquelle le contexte ecclésial, et particulièrement liturgique, constitue le cadre habituel d'une possible et *saine* expérience spirituelle.

L'insistance protestante traditionnelle sur l'association de la Parole et de l'Esprit, dont les fondements théologiques et bibliques sont légitimes, a pu être utilisée d'une manière qui visait principalement le cadrage, la limitation, voire la répression par la Parole des expériences spirituelles. Or, mobiliser la Parole prioritairement comme une limitation ou un cadrage ne rend probablement pas justice à sa vitalité positive, ni à son association avec le Fils lui-même, et à son potentiel proprement libérateur, y compris pour l'expérience spirituelle bien comprise. Elle a pu accentuer l'opposition entre le corps qui ressent, exprime, et l'esprit qui apprend, comprend et conduit le corps. Dans cette perspective, rappeler l'action indissociable de la Parole et de l'Esprit invite à réinterroger le culte comme ce lieu où se joue également quelque chose « entre », entre les corps individuels

²⁷ A.T. Lincoln souligne la dimension spécifiquement chrétienne de l'expérience, d'une part, et l'importance du caractère d'intimité, d'autre part ; il le souligne en disant « [...] *heaven had been opened up by Christ and received its character from his work* » Andrew T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*, op. cit., p. 84.

et le corps de Christ, entre Dieu et son peuple, entre le corps qui chante, se lève, mange et boit (la Cène) et l'esprit (humain) qui accueille, comprend, choisit, interprète non seulement ce qu'il entend (essentiel), mais aussi ce qu'il voit, fait et vit. En soulignant d'emblée que la liturgie est un « dire et un faire »²⁸, et même un « vivre », c'est-à-dire relève de l'expérience spirituelle, peut-être fait-on mieux justice à l'équilibre entre orthodoxie, orthopraxie et orthopathie. C'est la proclamation de la Parole elle-même qui se trouve enrichie en intégrant les trois dimensions. C'est aussi peut-être l'expérience de la Cène qui trouverait une juste place, la manducation du pain et la consommation du vin n'étant pas réduit à une forme « mémorielle » de « mime » d'une Parole qui pourrait en réalité très bien en exposer et réaliser le sens.

Une telle approche invite également à reprendre le vocabulaire classique de la piété en y débusquant des aspects impensés ou moins pensés. Le thème très prisé de l'édification, souvent réduit à sa dimension individuelle d'appropriation d'une parole « comprise », reçue, pourrait être repris dans une articulation plus équilibrée entre le chrétien et le peuple de Dieu dans l'intégration des dimensions cognitives (propositionnelles, intellectuelles et pratiques), existentielles (personnelles, relationnelles et vitales) et éthiques (comportementales, normatives et formatrices) de l'Évangile. Une approche intégrative, fondée christologiquement, peut également mieux rendre compte du fait que l'expérience spirituelle n'est pas extraction de la condition corporelle : elle honore la création plus qu'elle ne la dévalorise²⁹.



²⁸ Voir les beaux développements dans cette direction de Kevin Vanhoozer. On retrouve par exemple cette association du *dire*, du *faire* et du *vivre* dans son traitement de la Cène (Kevin J. Vanhoozer, *Le théâtre de la théologie*, Charols, Excelsis, 2021, p. 272s).

²⁹ Kelly M. Kapic, « Introduction », *op. cit.*, p. 45 : « [...] *for the true Spirit affirms creation – including human nature – rather than undermining it.* »

« Le souffle du Tout-puissant m'anime ! »

Méditation colloque AFETÉ

L'Esprit en images

**par Marie-
Noëlle YODER,**

*pasteure et profes-
seure de théologie
pratique et d'éthique
au centre de formation
du Bienenberg
(Suisse)*

J'aime la force des images de la Bible. Elles communiquent un aspect de Dieu sous une forme visuelle qui fait appel aux symboles et rejoint de ce fait aussi le plan émotionnel. Ce colloque porte sur le « souffle du Tout-puissant », qui anime les chrétiens et l'Église. L'image du souffle est largement présente dans l'Écriture, mais d'autres images sont aussi utilisées pour parler de l'Esprit de Dieu : le feu et la colombe. L'Esprit ne se laisse pas enfermer. Une image ne permet pas de résumer Dieu, mais elle pointe vers quelque chose de son essence. Je vous propose de parcourir un bout de chemin avec une image biblique : celle de la colombe, un oiseau de la famille des colombidés, comme le pigeon !

Quiconque cherche « Saint-Esprit » dans un moteur de recherche, constate que la colombe est l'image populaire la plus répandue pour l'Esprit de Dieu. Elle est reprise de nombreuses manières dans différentes productions artistiques. Ce qui fait partie de l'art est aussi un pont avec la culture, une occasion d'aller à la rencontre de l'autre dans sa propre expérience de Dieu. La colombe a inspiré de nombreux peintres. Pablo Picasso l'a remise au goût du jour comme symbole de paix. D'autres, comme Magritt et Braque, l'ont aussi mise à l'honneur. Dans le domaine plus spécifiquement religieux, la colombe se trouve également sur les croix huguenotes comme symbole du Saint-Esprit.

1. Le baptême de Jésus

(Mt 3,16 ; Mc 1,10-11 ; Lc 3,22 ; Jn 1,32)

Dans le Nouveau Testament, la colombe apparaît dans les quatre textes clés des évangiles qui racontent le baptême de Jésus. Chacun

des évangélistes le relate à sa manière. Les évangiles de Matthieu et de Marc racontent que les cieux se sont ouverts, que Jésus « vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui ». De même, dans l'évangile de Jean, le fait que l'Esprit de Dieu descende sur lui comme une colombe est l'attestation – le signe – que Jésus est bien celui qui baptise dans le Saint-Esprit. Tous trois soulignent que le Saint-Esprit est descendu *comme* une colombe. Ont-ils donc réellement vu un oiseau, une colombe ? Ou bien les évangélistes voulaient-ils simplement souligner le mouvement souple et descendant de l'Esprit ? L'évangile de Luc précise ce qui n'avait pas été explicitement dit dans les autres évangiles : l'Esprit Saint est descendu sur Jésus « sous une forme corporelle, comme une colombe ».

La colombe a déjà fait couler beaucoup d'encre. Pourquoi cet animal ? Quelle est sa portée symbolique ? Faut-il voir là une allusion à la Shekinah sur Jésus qui incarne Israël ? Ou bien à la mythologie grecque et au phénix ? Les méandres de la théologie ont exploré mille possibilités. La présence d'une colombe plutôt que du souffle ou du feu n'a cessé d'interroger.

Cette descente de l'Esprit sur Jésus fait écho à la première mention de l'Esprit en Genèse 1,2 : « La terre était sans forme et vide, et l'obscurité couvrait la surface de l'abîme. Le souffle de Dieu planait/tournoyait à la surface des eaux ». L'image est proche de celle d'un oiseau qui plane et vole en tournant. Le mouvement est aérien et se situe quelque part entre ciel et terre. Un texte rabbinique écrit d'ailleurs qu'en ce temps-là, l'Esprit de Dieu planait sur la face des eaux comme une colombe qui plane au-dessus de ses petits, mais ne les touche pas (Talmud de Babylone, Haguiga 15a).

2. Noé (Gn 8,6-12)

Si l'on poursuit ses investigations sur les moteurs de recherche en quête d'images du Saint-Esprit, un détail est frappant. Dans de nombreuses illustrations de l'Esprit, la colombe tient une feuille d'olivier dans son bec. Ces résultats transportent les curieux vers un autre récit : celui de Noé. Alors que l'imagination populaire le suggère, faut-il voir un lien entre la colombe envoyée par Noé et celle du baptême de Jésus ? Lorsque les évangiles mentionnent la colombe du Jourdain, ils ne font pas le lien avec le récit de Noé. De même, dans le récit de Noé, rien n'indique que la colombe est une figure de l'Esprit. Toutefois, il est intéressant que des théologiens comme Tertullien¹

¹ Tertullien, *Du baptême*, XIII.

concluent à un lien entre les deux oiseaux. Sur le plan narratif, le texte de la Genèse souligne que la colombe ne revient pas vers Noé (8,12), ce qui atteste qu'elle a trouvé la terre ferme. Ne revient-elle pas que plus tard lorsqu'elle descend du ciel au moment du baptême de Jésus ? Sur le plan théologique, notons aussi que le texte de 1 Pierre 3,18-22 fait le lien entre le récit de Noé, la puissance de l'Esprit Saint et celui du baptême, sans toutefois nommer un lien avec la colombe.

3. Parler de la colombe, parler de l'Esprit

Que dire donc à nos amis et collègues, à nos enfants, lorsque, au détour de la visite d'une cathédrale, nous sommes interrogés sur l'Esprit symbolisé par une colombe avec une branche d'olivier dans le bec ? Nous pouvons saisir l'occasion de parler de la nature même de Dieu telle qu'elle s'est révélée dans l'histoire du salut ! Le symbolisme de la colombe échappe en grande partie aux catégories théologiques, mais n'est-ce pas le propre de l'Esprit ? À la fois l'assurance fondée sur la promesse de Jésus de laisser son Esprit et le mystère qui entoure le don de l'Esprit – la grandeur de Dieu tout simplement.

Comme une colombe, l'Esprit de Dieu se déplace. Il est vivant et fidèle à ses promesses et à son alliance. Après la destruction du déluge, une colombe a apporté un message d'espérance : la fin des inondations et une terre purifiée de la violence. Ce message annonçait une vie nouvelle, une nouvelle alliance.

Le baptême de Jésus et la colombe du Jourdain – et avec elle l'investiture prophétique du Messie ouvre elle aussi la possibilité d'une libération de la destruction et de la violence. L'Esprit qui est descendu sur Jésus a confirmé son identité de Messie/de Sauveur. Celui sur lequel repose toute espérance de salut. La colombe a apporté de l'espoir à Noé et de l'espérance au monde au moment du baptême de Jésus. Plus tard, après le salut accompli par la mort et la résurrection de Jésus, l'Esprit descendra se poser sur les croyants rassemblés comme il s'est posé sur Jésus.

La colombe est un oiseau qui est connu pour savoir s'orienter. Dans la même famille, on peut penser aux pigeons voyageurs. Dans les orientations, les désorientations, les réorientations du cœur humain et du peuple de Dieu, l'Esprit de Dieu est un compagnon précieux qui assure de sa présence tout au long du chemin. La colombe reste un symbole de paix, de nouvelle vie qui a marqué l'histoire de Noé, certes, mais avant tout le ministère de Jésus. En Christ, la réconciliation est possible avec Dieu. Cette paix annoncée par la colombe ouvre la possibilité d'une vie à la suite du Christ et marquée, elle

aussi, par la réconciliation des uns avec les autres. Une nouvelle vie est rendue possible en Jésus.

Nous pouvons le dire par la foi : l'Esprit de Dieu est là. Il vit en nous. Qu'il nous accompagne sur nos chemins lors de cette journée, dans nos vies personnelles et communautaires.



Autorité de l'Écriture et inspiration(s) spontanée(s) : quelle articulation ?

Une perspective réformée évangélique

**par Yannick
IMBERT,**

*professeur
d'apologétique à la
Faculté Jean Calvin,
Aix-en-Provence,
France*

« Autorité de l'Écriture et inspiration(s) spontanée(s) : quelle articulation ? » C'est un sujet large et complexe qui est devant nous, et donc je vais être obligé de le cerner un peu, tout en essayant d'avoir quelque chose à dire. Le Comité m'a bien aidé d'ailleurs en nous demandant à Jean-Claude et moi-même de parler de cette articulation spirituelle à partir de nos propres perspectives théologiques... et donc je m'en tiendrai à une approche réformée évangélique. Je tenterai aussi d'avoir en ligne de mire le thème général qui est celui de la vie (ou expérience) spirituelle. Le débat théologique et exégétique sur les dons spirituels, par exemple, ne m'intéresse pas dans cette intervention.

Pour commencer, il me paraît impossible de décrire la relation que la théologie réformée établit entre l'autorité de l'Écriture et l'inspiration spontanée sans auparavant définir ces deux expressions. Il est important de le faire parce qu'il serait facile de supposer que nous savons tous ce dont il s'agit ou que, si un réformé parle « d'inspiration spontanée », ou si un pentecôtiste parle « d'autorité de la Bible », alors « il est évident que »... et je vous laisse compléter la suite.

I. L'autorité de l'Écriture

Commençons par l'expression « l'autorité de l'Écriture. » Celle-ci nous est commune, à Jean-Claude et à moi-même. Elle l'est même dans ces mots précis. Cette autorité de l'Écriture est certainement l'expression qui nous rapproche le plus directement.

(i) La rencontre de Dieu

Je voudrais commencer en rappelant une expression qui exprime le caractère vivant que doit avoir l'autorité de l'Écriture dans la théologie réformée. Une expression, belle et significative, relie l'autorité de l'Écriture et sa lecture – réception par le peuple de Dieu : l'Écriture est le lieu de *rencontre* de Dieu, et en particulier de Christ. Ce point est central, car il met en lumière le réalisme que nous devons avoir face à notre tendance à « errer » dans nos opinions et jugements. Si l'Écriture n'était pas lieu de rencontre du Dieu trinitaire, nous aurions tôt fait de nous construire des dieux à notre image. Il serait trop facile de tenir le Christ de notre imagination, ou de nos théologies, pour notre Seigneur, Sauveur, et frère. L'Écriture est bien le « lieu », révélé, écrit, et transmis, où Dieu se présente à nous, où notre connaissance vivante de Christ nous soutient et nous fait vivre, et où le ministère de l'Esprit nous est dévoilé. Lire et méditer l'Écriture, dans une attitude d'attente et d'obéissance, c'est rencontrer, non pas un concept, mais un Dieu vivant se donnant dans sa Parole.

Le peuple de l'Ancien Testament approchait ainsi la lecture de la Loi comme rencontre de Dieu : sa lecture conduit à une attitude de repentance, comme si l'Éternel Dieu même était présent (cf. l'attitude de Josias à l'écoute du livre en 2 R 22,8-11 ; voir aussi Ne 8,9). Lorsqu'Esdras présente aux yeux du peuple le « livre », c'est comme une rencontre de Dieu, et tous « s'inclinèrent et se prosternèrent devant l'Éternel » (Ne 8,6). Dans la rencontre quotidienne de Dieu nous aussi sommes restaurés (Ps 19,8-9) ; nous sommes mis en présence de la Sagesse de Dieu (Christ, Pr 8 ; 1 Co 1,30 ; 2,7) ; et la volonté du Dieu bon et compatissant est manifestée (Dt 6 ; Mi 6,8 ; Ép 5,15-21 ; Ap 2–3). C'est pour cela que l'Écriture est pour Calvin, dans un sens très réel, l'école de Dieu¹.

(ii) La vie chrétienne sous le regard de l'Écriture

Cette autorité de l'Écriture ne concerne pas seulement la nature et le contenu de notre foi, mais notre vie entière. La Seconde confession helvétique souligne ainsi que c'est « dans ses Écrits saints qu'il faut chercher la vraie sagesse et l'authentique piété, la réformation et le gouvernement de l'Église, ainsi que l'enseignement de tous les devoirs d'un chrétien, les doctrines qu'il faut tenir, la réfutation de

toute erreur et les avertissements »². L'Écriture ne parle pas simplement de la « conversion », mais aussi de notre piété personnelle, du « gouvernement » de l'Église, etc. L'Ancien Testament, comme le Nouveau, parlent de nos relations sociales et économiques (Lv 19,11.13.35-36 ; Jc 2,8-11), de nos justes attitudes professionnelles et sexuelles et familiales (Lv 19,20-22 ; Rm 1,24-32 ; Ép 5,22-32 ; Jc 4,13-17) ; l'Écriture règle, mesure, et dirige.

L'Écriture déploie son autorité en toutes choses – y compris celle du ministère et du rôle de l'Esprit, ce sur quoi Jean-Claude et moi sommes, une fois de plus, en accord³. Cette rencontre de Dieu nourrit la piété des croyants. L'autorité de la Parole nourrit une attitude de dépendance envers l'Écriture, où le Christ nous est donné. Christ en l'Écriture – Parole de la Parole – est le cœur vivant du ministère de l'Esprit qui redirige notre foi vers la Parole incarnée et son don en l'Écriture. Si, avec l'Écriture, nous sommes en présence d'un Dieu qui parle comme de sa propre bouche, cette verbalité se structure autour de quatre qualités qui, à leur tour, façonneront la vie chrétienne : l'autorité accompagnée de la clarté, de la nécessité et de la suffisance de l'Écriture – suffisante, envers et malgré nous, y compris nos expériences.

(iii) Autorité de l'Écriture et du Saint-Esprit

L'autorité de l'Écriture ne s'exerce cependant pas que de l'extérieur, ou de manière coercitive et tyrannique, mais de manière vivante à travers le ministère de l'Esprit. La confession de foi de La Rochelle affirme ainsi que nous reconnaissons l'autorité de l'Écriture « non pas tant par le commun accord et le consentement de l'Église, que par le témoignage et la persuasion intérieure du Saint-Esprit... »⁴. Ce témoignage est essentiel à une saine interprétation de l'Écriture.

Nous pouvons ainsi associer, tout en distinguant, deux principes. Tout d'abord, l'Écriture, en tant que Parole de Dieu – principe externe de notre connaissance de Dieu – et le Saint-Esprit, principe intérieur de connaissance, qui nous guide, et éclaire le sens de la

² Henri Bullinger, *La seconde confession helvétique. Exposition simple et abrégée de la doctrine chrétienne dans sa pureté*, Aix-en-Provence, Kerygma, 2001, p. 15.

³ Une manière d'exprimer cela est de dire que l'Écriture est Parole de Dieu, non pas de manière seulement instrumentale, mais plus fondamentalement de manière principielle.

⁴ *Confession de La Rochelle*, Aix-en-Provence et Krimpen a/d IJssel, Kerygma et Fondation d'entraide chrétienne réformée, p. 20.

Parole⁵. Cette double œuvre de l'Esprit explique pourquoi nous disons que l'Écriture s'interprète elle-même : elle est son premier et plus fondamental principe d'interprétation, tout en étant œuvre spirituelle. Elle est le principe *suffisant* d'interprétation – n'excluant pas les autres principes *nécessaires* d'interprétation⁶.

Le Saint-Esprit n'ajoute cependant pas une autorité à l'Écriture, que celle-ci n'aurait pas *sans* une œuvre intérieure de l'Esprit, bien que l'œuvre de l'Esprit demeure nécessaire à la pleine réception de l'autorité de l'Écriture⁷. L'Écriture porte bel et bien en elle la preuve et le principe de son autorité : elle est révélation d'un Dieu qui parle⁸. Ainsi quelles que soient les paroles « inspirées » que nous pouvons recevoir, ces dernières nous redirigent vers l'autorité, la suffisance, la nécessité et la clarté de l'Écriture, car c'est en ses paroles que nous entendons Dieu s'adresser à nous⁹.

II. L'inspiration spontanée

La deuxième expression que je dois définir est celle qui pose le plus de questions. À priori, il semblerait évident que la théologie réformée n'a pas de place pour une « inspiration spontanée ». Après tout, cette tradition protestante n'a-t-elle pas toujours combattu les tendances à « l'illuminiisme » ? Malgré cette réaction bien compréhensible, il y a beaucoup plus à dire, du moment que nous nous entendons bien sur ce que cette expression veut dire. Il convient ainsi, une fois de plus, de définir nos termes.

⁵ Les scolastiques protestants parlaient ainsi de *principium cognoscendi externum* et de *principium cognoscendi internum*. Cf. Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms, Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 2004, p. 246.

⁶ La distinction entre « suffisant » et « nécessaire » s'explique aisément en notant qu'un principe suffisant, littéralement, « se suffit à lui-même », alors que le deuxième est un principe nécessaire mais qui ne suffit pas à accomplir son objet.

⁷ Dans un sens donc, avec Calvin nous pouvons dire que « la Parole n'est véridique que si elle est confirmée par le témoignage du Saint-Esprit », Jean Calvin, *IRC*, I. ix.3, p. 55.

⁸ « La preuve souveraine de l'authenticité de l'Écriture découle de la personne de Dieu qui parle en elle », Jean Calvin, *IRC*, I. vii.4, p. 39.

⁹ « Comme Dieu ne parle pas chaque jour du ciel et que sa vérité, selon sa volonté, est et sera connue jusqu'à la fin dans les seules Écritures, les croyants doivent considérer comme arrêté et certain qu'elles émanent du ciel et qu'en les lisant, c'est comme s'ils entendaient Dieu lui-même s'adresser à eux », Jean Calvin, *IRC*, I. vii.1, p. 36.

(i) *L'illumination de l'Esprit*

Si j'aurai des hésitations à parler d'« inspiration spontanée », cela ne signifie pas nécessairement que je rejette une œuvre quotidienne et interne de l'Esprit, plutôt que l'expression me semble inappropriée et que je lui préfère celle d'« illumination ». Je voudrais ici simplement citer la définition très brève qu'en donne l'apologète Cornelius Van Til : « L'œuvre du Saint-Esprit dans le cœur du croyant, par laquelle il reçoit une affinité avec le principe spécial [de la révélation], est appelée illumination »¹⁰. Bien qu'il ne s'agisse que de quelques mots, ces derniers sont chargés d'une grande concentration de sens. Tout d'abord, l'illumination¹¹ est une œuvre « d'affinité » à l'inspiration de la révélation, et n'y est donc pas opposée¹². Ce sont des œuvres différentes, mais conjointes, du même Esprit, à tel point que chez Calvin c'est « la Parole [qui] est l'instrument par lequel le Seigneur dispense à ses fidèles l'illumination de son Esprit »¹³. L'Esprit est agent de l'inspiration de l'Écriture, et cette dernière nous ramène vers le travail intérieur de l'Esprit, initiant une relation dynamique entre ces deux œuvres spirituelles – l'Esprit scelle en nous ce que Dieu révèle en Christ, dans l'Écriture¹⁴.

Il y a ainsi un lien intime entre lecture et méditation de la Parole d'un côté, et transformation intérieure manifestée dans un renouveau de notre attitude d'un autre côté. Écouter humblement l'Écriture et être sensible à l'illumination de l'Esprit sont deux choses conjointes, constitutives de la vie du disciple de Jésus-Christ. Le travail intérieur de l'Esprit se saisit de nous et peut ainsi être qualifiée d'inspiration si nous regardons cette action de l'Esprit sous un angle personnel. C'est une action intérieure de Dieu, par laquelle il *enseigne, édifie, et convainc*.

¹⁰ Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, 2^e édition, Phillipsburg, P. & R., 2007, p. 256.

¹¹ Je suis conscient qu'il est un peu ironique d'utiliser ce terme lorsqu'on se rappelle les controverses des premiers réformateurs contre les « illuministes ».

¹² Nous pourrions aussi dire que l'illumination a besoin de l'inspiration ; mais l'inspiration n'a pas besoin de l'illumination.

¹³ Jean Calvin, *IRC*, I. ix.3, p. 56. Pour Calvin, l'illumination n'est pas l'instrument ou activité par laquelle Dieu affermit la vérité de l'Écriture dans la vie de ses enfants, comme si l'Écriture ne révélait la vérité de Dieu que sous l'action illuminatrice de l'Esprit. Pour Calvin, l'ordre est inverse.

¹⁴ Pour Calvin, le ministère de l'Esprit est, entre autres choses, de sceller la révélation déjà donnée, et de la confirmer dans les cœurs, Jean Calvin, *IRC*, I. ix.1, p. 54.

Nous pourrions aussi parler de « l'inspiration spontanée » comme d'une « inspiration subséquente » (*subsequenter*) et subordonnée à l'inspiration dont le produit est l'Écriture¹⁵. À travers cette inspiration spontanée, l'Esprit nous remémore, nous *re-présente*, ce qu'il a révélé dans l'Écriture pour la vivifier et l'actualiser. Cette illumination est un don vivant, présence actuelle de l'Esprit nous *présentant* toujours la même Parole en faisant d'elle une parole vivante¹⁶.

(ii) *Les manifestations de l'illumination*

Je voudrais maintenant considérer les diverses manifestations de l'illumination, en commençant par son rôle dans notre lecture de l'Écriture, puis dans notre vie de piété, et enfin dans tout notre quotidien.

L'illumination dans notre lecture de l'Écriture

La première, et la plus essentielle, manifestation de cette « inspiration spontanée » de l'Esprit, c'est le sceau par lequel il atteste de l'autorité de l'Écriture¹⁷, et l'aide qu'il apporte à la compréhension et à la méditation de cette dernière. Il y a une œuvre active de l'Esprit dans la lecture et l'appropriation quotidienne de l'Écriture. Calvin souligne ainsi que les croyants « ne connaissent pas d'autre Esprit que celui qui a habité les apôtres, qui a parlé par leur bouche et qui les conduit et les ramène toujours à écouter la Parole »¹⁸.

¹⁵ Le théologien écossais John Wemyss parle de trois dimensions de l'inspiration chez les auteurs bibliques : de manière antécédente (typiquement, la révélation prophétique des choses à venir), de manière concomitante (par laquelle l'Esprit inspire les auteurs bibliques, le texte résultant étant ainsi fiable et vrai), et de manière subséquente (l'Esprit rappelle à l'esprit des auteurs bibliques ce qu'il avait déjà précédemment révélé). John Wemyss, *Exercitations divine*, Londres, T. Cotes, 1634, en ligne, *Internet Archive*, <http://archive.org>, consulté le 21 juillet 2021, pp. 72-73. Pour préciser un peu plus la légitimité de cette utilisation de « l'inspiration spontanée », nous pouvons introduire une autre distinction : dans un sens « proche », cette inspiration subséquente peut être restreinte à l'action précise dont parle Wemyss ; dans un sens plus « distant », l'inspiration subséquente peut être légitimement (mais avec prudence) étendue au témoignage actuel de l'Esprit.

¹⁶ Selon les mots de Junius, cité dans Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1 *Prolegomena to Theology*, Grand Rapids, Baker, 2003, p. 263.

¹⁷ « L'illumination intérieure de l'Esprit de Dieu est nécessaire pour une compréhension à salut de ce qui est révélé dans la Parole », « La confession de foi de Westminster », I.6, dans *Les textes de Westminster*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1988, pp. 1-64, ici p. 4.

¹⁸ Jean Calvin, *IRC*, I. ix.3, p. 56.

Une compréhension de l'Écriture en tant que « révélation du salut » ne peut pas être attestée seulement par la confirmation de notre expertise exégétique et théologique, mais d'abord par le témoignage intérieur de l'Esprit. Ursinus, co-rédacteur du catéchisme de Heidelberg, écrit : « Notre certitude quant à l'infailible vérité et à la divine autorité du texte ne proviennent que de l'œuvre intérieure du Saint-Esprit portant témoignage, par et avec la Parole, dans nos cœurs »¹⁹ (Ursinus)²⁰. À travers ce témoignage intérieur, nous sommes soutenus dans notre lecture de l'Écriture, assurés et confortés par le ministère de l'Esprit.

Ainsi, la manifestation primordiale de l'illumination est le rôle de l'Esprit dans l'interprétation biblique. Calvin écrit : « La doctrine céleste nous est inutile, et n'a aucune efficacité envers nous, sinon en tant que l'Esprit forme et façonne nos intelligences pour l'entendre, et nos cœurs pour se ranger à son joug »²¹. S'il est possible de parler d'inspiration, c'est parce qu'il y a rencontre, accueil, compréhension, et vivification de la révélation donnée²².

Cette dimension de réception-application de l'Écriture est parfois atrophiée dans la théologie réformée, mais certainement pas absente. Les puritains ont par exemple mis un double accent sur la réception-application (ou « interprétation applicatrice ») de l'Écriture. Tout d'abord, une interprétation expérientielle et pratique par laquelle

¹⁹ « La confession de foi de Westminster », I.5, dans *Les textes de Westminster*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1988, pp. 1-64, ici p. 4.

²⁰ Je voudrais ici m'arrêter sur ce qu'en dit Zacharias Ursinus, l'un des rédacteurs du catéchisme de Heidelberg : « Par son témoignage [celui du Saint-Esprit], nous entendons une foi forte et vive, et une ferme persuasion, opérée dans le cœur des fidèles par le Saint-Esprit, que les Écritures sont la Parole de Dieu, et que Dieu nous fera grâce de ce qu'il affirme dans les Écritures, cette foi étant suivie de l'amour de Dieu et de l'invocation de son nom avec l'espoir assuré d'obtenir tout ce qui est nécessaire à notre confort ici et dans le monde à venir, la vie éternelle. Cette assurance et cette consolation permanente des pieux ne reposent pas sur le témoignage de l'homme, ni d'aucune autre créature, mais sur celui de Dieu, et sont l'effet propre du Saint-Esprit », Zacharias Ursinus, *Commentary ofn the Heidelberg Catechism*, Phillipsburg, P. & R., n.d., p. 9.

²¹ Jean Calvin, *L'harmonie évangélique*, vol. 4, Aix-en-Provence et Marne-la-Vallée, Kerygma et Farel, 1994, p. 248.

²² Charles Hodge écrit ainsi : « Dans l'illumination, le travail du Saint-Esprit ne consiste pas seulement à montrer ce que la Bible signifie, mais aussi à persuader les chrétiens de sa vérité. L'illumination est l'œuvre de l'Esprit qui permet aux chrétiens de discerner le sens du message, de l'accueillir et de le recevoir comme venant de Dieu. Hodge affirme que l'obéissance dans la vie du croyant est le résultat inévitable de l'œuvre d'illumination de l'Esprit », Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols, Grand Rapids, Eerdmans, 1960, III : 403.

l'Écriture se présente comme un livre de l'expérience spirituelle ; les puritains explorant cette dimension avec une profondeur et une perspicacité remarquables. Ensuite, une application fidèle et réaliste par laquelle l'Écriture fait se déployer notre application-illumination en guidant notre « usage » quotidien de son enseignement.

L'illumination dans notre vie de piété

Cette « inspiration spontanée », qu'il me semble préférable d'appeler « illumination », n'a-t-elle comme manifestation qu'une saine lecture et appropriation de l'Écriture ? N'y a-t-il aucune autre concrétisation de cette vie de l'Esprit dans le quotidien des croyants ? Je crois que tel n'est pas le cas. Il me semble que nous pouvons discerner d'autres manifestations concrètes de cette illumination, et que nous pourrions qualifier de « dons de l'Esprit ».

Tout d'abord, nous pouvons parfois être saisis d'une profonde conviction qu'une parole de l'Écriture, proprement comprise et interprétée, s'adresse à nous avec une fraîcheur et une pertinence renouvelées (une « parole de connaissance »). C'est peut-être ce que nous voulons dire lorsque nous disons « Le Seigneur me dit que » ou « Le Seigneur m'a montré que ». Il ne s'agit pas nécessairement d'une « nouvelle parole » mais d'une conviction intérieure, d'un travail de témoignage nous convaincant de l'actualité de telle ou telle parole de l'Écriture. Cette conviction/parole peut être pour l'Église, pour un frère ou sœur, ou une personne non chrétienne. Il est clair, à mon sens, que le Saint-Esprit agit à travers les efforts de celui qui lit la Bible, l'étudie, la médite et se met au bénéfice de la sagesse d'autres croyants²³. Cette œuvre de l'Esprit ne doit aussi jamais être séparée de l'illumination de nos prières, de cette intercession mystérieuse mais bien réelle, de l'Esprit (les soupirs de l'Esprit, Rm 8,26). Sans jamais pouvoir cerner cette œuvre, sans attendre qu'il fasse de nous des « prieurs parfaits »²⁴, l'Esprit de Dieu pétrit nos prières de sa présence.

²³ Roy B. Zuck, « The Role of the Holy Spirit in Hermeneutics », *Bibliotheca Sacra*, no 141, 1984, pp. 120-129, ici pp. 125-126.

²⁴ Donald Cobb écrit : « En définitive, l'Esprit ne vient pas enlever nos faiblesses de telle sorte que l'expérience spirituelle 'normale' reviendrait à éprouver la pure puissance ou la victoire sans mélange de Dieu : dans notre attente du royaume, la victoire exultante du Christ côtoie l'insuffisance qui, toujours, sera la nôtre. L'Esprit travaille au sein de cette faiblesse, afin de faire rayonner, dans les situations d'épreuves et de souffrances, le triomphe du Christ », Donald Cobb, « 'L'Esprit intercède' : Romains 8,26-27 », *La Revue réformée*, tome LXII, vol. 260, no. 5, 2011, en ligne, <http://larevuereformee.net>, consulté le 1^{er} septembre 2021.

Ensuite, il est aussi possible de voir en cette œuvre d'illumination une dimension d'actualisation prophétique – bien sûr là aussi si nous nous entendons bien sur les termes. L'Écriture dans laquelle nous avons rencontré le Dieu de l'histoire des hommes, nous dirige vers la Sagesse incarnée, le Christ de la révélation. Transformés par la Parole (Christ), nous vivons la pédagogie de l'Esprit, qui ouvre les yeux de notre cœur, sur le monde dans lequel nous sommes ambassadeurs de Christ²⁵.

Pour aller plus loin, cette œuvre « d'inspiration spontanée », ou d'illumination, est un encouragement quotidien pour le croyant, par laquelle cette « inspiration » ou « mouvement » spontané (ou ordinaire... d'ailleurs je ne suis pas certain que le terme « spontané » soit le plus indiqué) donne au croyant une assurance de la foi qui dépasse (sans s'y opposer) la possible formulation rationnelle²⁶. Là aussi nous pourrions parler en termes philosophiques de l'œuvre spontanée/ordinaire de l'Esprit comme la *justification suffisante* de ce qui est cru, bien qu'il y ait des démonstrations et formulations rationnelles qui soient des *justifications nécessaires*. Il y a en quelque sorte un « don spirituel » de la foi, œuvre de l'Esprit.

Enfin, l'illumination a aussi comme manifestation la présence de l'Esprit lui-même dans toute notre vie. Il se rend présent, lui qui conduit dans la vérité (Jn 16,13), est Esprit de sagesse (Ép 1,17), enseigne toutes choses (Jn 14,26 ; 1 Jn 2,20), nous permet de comprendre les choses de Dieu (1 Co 2,10-16), il illumine les yeux du cœur (Ép 1,18) et nous renouvelle en vue de la glorification²⁷. Le travail intérieur de l'Esprit met notre vie de disciple tout entière *sous son regard*. L'œuvre quotidienne de l'Esprit nous scelle en Christ et nous dirige vers le but ultime de cette école de Dieu qu'est la lecture de l'Écriture : être transformé à l'image de Christ²⁸.

²⁵ Cette œuvre « d'inspiration spontanée » inclut ainsi cette capacité à discerner les temps, non de manière a-scripturisée, mais en étant pétris de la sagesse, de la compassion, et du discernement, qui sont témoignage de notre sanctification. Ceci peut prendre corps en discerner les « idoles de notre temps » (selon un titre de Bob Goudzwaard, *Idols of our Time*, Sioux Center, Dordt College Press, 1990 ; Jacques Ellul pour sa part), ainsi qu'en témoignant (en paroles et en actes) de cette la manière dont l'Écriture nous confronte toujours à sa proclamation de retour à la réalité du Dieu de l'alliance.

²⁶ John Owen, *The Reason of Faith*, The Works of John Owen, vol. 4, Edinburgh, The Banner of Truth, 1967, p. 64.

²⁷ Bavinck, RD, IV.99.

²⁸ Bavinck, RD, III.595.

L'illumination dans notre vie quotidienne

Le Saint-Esprit est actif, non seulement dans la réception de l'autorité de l'Écriture, mais aussi dans le plus ordinaire de notre vie de disciple. Le témoignage de l'Esprit interpelle notre quotidien et nous ramène vers le Dieu trinitaire, créateur, rédempteur et consolateur. Cette assistance quotidienne de l'Esprit peut se voir de plusieurs manières.

Tout d'abord, l'illumination de l'Esprit peut aussi conduire nos relations quotidiennes. Elle est au cœur de l'accompagnement pastoral, de la relation avec les étudiants en théologie, et des relations que nous entretenons les uns avec les autres. Nos relations fraternelles devraient être plus consciemment modelées par cette œuvre d'illumination, nous rappelant les uns aux autres les bienfaits de Christ, selon l'exhortation paulienne à faire sortir de nos bouches « quelque bonne parole qui serve à l'édification nécessaire et communique une grâce à ceux qui l'entendent » (Ép 4,29).

Ensuite, la manière dont l'Esprit fait habiter en nous l'Écriture peut nous conduire à voir de manière renouvelée la révélation générale de Dieu. La confession que la terre appartient à Dieu, avec tout ce qu'elle contient (Ps 24,1), modèle en nous un amour de la création. L'œuvre d'illumination de l'Esprit peut transformer la manière dont nous vivons dans le monde de Dieu. L'illumination peut ainsi nous convaincre de changer, au dernier moment, le texte ou thème de notre prédication. Je n'aime pas les exemples personnels, mais j'avoue avoir connu cela à plusieurs reprises.

Enfin, l'œuvre d'illumination de l'Esprit nous « inspire » parfois à voir des analogies entre la révélation générale de Dieu et sa révélation spéciale.

(iii) Une articulation dynamique

L'autorité de l'Écriture et l'inspiration spontanée sont liées dans une articulation dynamique par celui qui est en l'instrument : le Saint-Esprit. Il est à l'œuvre tout à la fois dans l'autorité qui continue de nous guider, que dans la vie qu'il éveille en nous. C'est parce que « l'inspiration » et « l'illumination » sont toutes deux œuvres de l'Esprit qu'il existe une sorte de con-jonction, mais non d'identité, entre le rôle de l'Esprit dans l'œuvre d'inspiration et d'illumination. Ces deux œuvres inscrivent notre lecture de l'Écriture dans une relation dynamique par laquelle « on ne peut comprendre ce que l'Esprit veut nous dire aujourd'hui qu'en cherchant à comprendre ce qu'il

disait, ce qu'il voulait faire comprendre à *ce moment-là* »²⁹. L'Esprit lui-même est le principe de continuité de notre « inspiration spontanée ».

Ce que l'Esprit a accompli dans l'inspiration de l'Écriture demeure présent pour nous, avec nous, et en nous, par cette action gracieuse, inspiration spirituelle, qu'est la manifestation de l'Esprit. Ainsi, il est possible de parler « d'inspiration quotidienne », parfois manifestée dans un discernement tel que nous ne pouvons penser, de manière analogique, qu'au terme « prophétique », pour le qualifier³⁰. Cette œuvre est potentielle en tous les croyants. Tous sont en quelque sorte des « inspirés », et nous sommes exhortés à être prophètes les uns pour les autres, à nous guider mutuellement sous la direction de ce Christ révélé dans l'Écriture seule³¹. (...) ³²

L'articulation entre l'autorité de l'Écriture et l'inspiration spontanée peut être précisée à travers plusieurs relations :

Une relation d'affinité : la première relation établie est une affinité avec le principe de la révélation spéciale, par laquelle est mis en valeur l'auteur de l'inspiration et de l'illumination. Cette relation d'affinité permet à Van Til d'expliquer la place particulière des apôtres, pour qui est présente cette relation d'affinité, mais plus parfaite à cause de l'œuvre d'inspiration³³.

²⁹ Donald Cobb, « L'exégèse de Jean Calvin, Actualité et spiritualité », *La Revue réformée*, tome LXI, vol. 254, nos 2/3, 2010, en ligne <http://larevuereformee.net>, consulté le 21 juillet 2021.

³⁰ Voir Vern Poythress, « Modern Spiritual Gifts as Analogous to Apostolic Gifts: Affirming Extraordinary Works of the Spirit within Cessationist Theology », 6 juin 2012, en ligne, <https://frame-poythress.org>, consulté le 22 juillet 2021 ; voir aussi Vern Poythress, *What Are Spiritual Gifts?*, Phillipsburg, P. & R., 2010.

³¹ Poythress, « Modern Spiritual Gifts as Analogous to Apostolic Gifts ».

³² Warfield : l'identification habituelle de Dieu comme auteur de l'Écriture, au texte même conduit à la formule d'autorité « selon la parole de l'Écriture », « comme il est dit dans les Écritures », ou même « il est dit ». B.B. Warfield, *Revelation and Inspiration*, Grand Rapids, Baker, 2003, pp. 283-284.

³³ Van Til écrit ainsi : « Les apôtres eux-mêmes n'attribuent pas leur inspiration au fait qu'ils ont atteint dans leur propre vie une affinité parfaite avec le principe spécial. Bien au contraire, ils se comptent parmi ceux qui restent pécheurs jusqu'au bout. Leur illumination ne saurait donc être la causa sufficiens (cause suffisante) de l'autorité absolue dont est revêtu leur message apostolique. Seule une inspiration spéciale égale à celle des prophètes pourrait expliquer l'autorité apostolique », Van Til, *Introduction to Systematic Theology*, p. 256.

Une relation d'analogie : cette relation d'affinité ne devient cependant pas une relation d'identité, qui nous ferait perdre la spécificité de l'autorité biblique en amenant à son niveau l'autorité de l'illumination. Ce que produit l'œuvre spirituelle de l'illumination est bien d'une qualité analogique – similaire et différente – à l'œuvre de l'inspiration. C'est ici la dimension unique de l'autorité biblique qui est en ligne de mire.

Une relation de subordination : enfin, les bienfaits des manifestations de l'illumination ne peuvent pleinement se déployer dans la vie chrétienne si l'œuvre d'illumination ne nous ramène pas constamment vers l'œuvre d'inspiration, si le témoignage intérieur de l'Esprit ne nous ramène pas toujours vers le Christ, cœur de la révélation. Ici est concentrée la parole de Christ : « L'Esprit de vérité [il] vous conduira dans toute la vérité ; car ses paroles ne viendront pas de lui-même, mais il parlera de tout ce qu'il aura entendu (avec la difficulté suivante) et vous annoncera les choses à venir » (Jn 16,13).

Cette triple relation met en évidence la nature révélatrice³⁴ de l'œuvre d'inspiration, fondement de l'autorité de l'Écriture, et qui établit une distinction avec l'œuvre intérieure de l'Esprit.

III. Évaluation critique

Le comité de l'AFETÉ ne souhaitait cependant pas que nous en restions à une simple présentation théologique, mais que nous puissions jeter un regard critique sur notre théologie et notre pratique. C'est d'autant plus important vu le thème de nos deux jours ensemble : la vie de l'Esprit inclut cette humilité et cette sagesse qui nous pousse à regarder notre théologie comme limitée et encadrée par l'autorité de l'Écriture. Dans la dernière partie de cette intervention, je voudrais proposer une évaluation de l'articulation que je viens juste de présenter.

i) N'être émerveillé que de notre interprétation. La première dérive que je voudrais mentionner est le manque d'émerveillement. Au milieu des travaux théologiques, des préparations de sermons, ou des études bibliques à organiser, il serait aisé de n'être émerveillé que

³⁴ Cf. Richard B. Gaffin, Jr., *Perspectives on Pentecost. New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit*, Phillipsburg, P. & R., 1979, p. 117.

de notre capacité à comprendre l'Écriture. Ce n'est alors plus la nature merveilleuse du mystère révélé qui nous habite... mais notre propre compréhension. Ce n'est plus la révélation de Dieu, accessible mais qui nous dépasse, qui nous est présentée... mais la seule richesse de notre théologie. Nous ne viendrions alors plus à la rencontre du Dieu mystérieux et révélé, mais à la rencontre d'un système théologique. Nous oublierions ainsi que notre compréhension est limitée. La reconnaissance de ces limites fait s'élever un cercle vertueux qui dirige la théologie vers l'adoration et la louange, et ramène ces dernières vers la glorieuse révélation du Dieu de l'Écriture³⁵.

Ce mystère d'une autorité de l'Écriture (*inspiration*), vivifiée par le témoignage de l'Esprit (*illumination*), doit nous émerveiller. Restons émerveillés de ce que la Parole demeure « près de nous » (Rm 10,8), dans une co-inhérence de la Parole incarnée et de l'Écriture elle-même³⁶. La théologie réformée – et comprenez-moi bien, elle n'est pas la seule à faire cela – en mettant un très fort accent sur la compréhension « scientifique » du texte et sur l'organisation systématique, peut oublier la gracieuse et étonnante présence de Dieu, pour nous et en nous, par son Esprit.

ii) Une maîtrise de l'Écriture. Une autre dérive possible est de penser pouvoir maîtriser l'Écriture. Du fait que Dieu se soit révélé par des êtres humains, avec leur vocabulaire, leur culture, etc., nous pourrions trop facilement penser que nous pouvons cerner avec absolue précision le sens de ces paroles révélées. La révélation de Dieu dans des catégories accessibles à la pensée humaine pourrait nous laisser croire que la signification entière de l'Écriture nous est accessible, pour peu que nous déployions tous les outils nécessaires à une bonne compréhension du texte biblique.

Si Dieu ne peut pas être exhaustivement compris, sa révélation elle non plus ne peut être exhaustivement maîtrisée³⁷. C'est ainsi que lorsque nous rencontrons les noms et attributs de Dieu dans l'Écriture (gracieux et plein de compassion, Ex 34,5-7 ; glorieux, Ps 72,19), nous pouvons réellement comprendre, sans totalement maîtriser, ce que ces textes nous disent d'un Dieu qui est autre que nous³⁸.

³⁵ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, Grand Rapids, Baker, 2004, II.29.

³⁶ Vern S. Poythress, *God-centered Biblical Interpretation*, Phillipsburg, P. & R., 1999, p. 43.

³⁷ Cf. Vern S. Poythress, *God-centered Biblical Interpretation*, Phillipsburg, P. & R., 1999, pp. 44-46.

³⁸ Comme l'écrit Vern Poythress, « nous devons nous méfier de toute solution, qui se voudrait simple, aux profondeurs de l'interprétation, ou de toute prétention à

Nous devons absolument nous rappeler que notre théologie ne peut qu'être provisoire et partielle, comme toute connaissance humaine. Cela ne signifie pas que notre connaissance théologique soit fausse, ni même que nous ne devrions pas essayer de comprendre l'Écriture du mieux possible. Cela exige cependant une reconnaissance humble des limites de notre compréhension et de notre construction théologique. La parfaite connaissance théologique existe bien, mais c'est celle que Dieu a de lui-même (*theologia archetypa*)³⁹. Notre théologie (*theologia ectypa*) est fondée sur cette connaissance totale que Dieu a de lui-même, elle lui est similaire mais jamais identique⁴⁰.

La théologie réformée peut parfois donner l'impression de se considérer comme seule vraie théologie (*theologia vera*), au lieu de se voir que comme une expression approximative de la seule vraie théologie, celle de l'Écriture seule. Aucune théologie ne peut prétendre maîtriser la « vraie théologie ». Aucun système, catégorie, théologie, ou « illumination », ne peut être vu comme résumant totalement la connaissance parfaite que Dieu a de lui-même⁴¹.

Notre lecture de l'Écriture peut nourrir ce feu intérieur qu'est notre orgueil. Au lieu d'accueillir notre compréhension de l'Écriture comme une œuvre de l'Esprit, nous risquons de ne la voir que comme l'aboutissement de notre expertise théologique. Nous rappeler que l'Esprit lui-même est celui qui nous enseigne nous permet de rendre gloire à Dieu seul pour ce que nous comprenons ! Notre orgueil s'efface à la lumière de la présence glorieuse de l'Esprit.

iii) La discontinuité avec l'inspiration. Une dérive plus particulière à la théologie réformée tient à la discontinuité marquée entre

maîtriser le langage et la communication », Vern S. Poythress, *God-centered Biblical Interpretation*, Phillipsburg, P. & R., 1999, p. 46.

³⁹ Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1 *Prolegomena to Theology*, Grand Rapids, Baker, 2003, pp. 225-238.

⁴⁰ Dans les mots de Francis Turretin, la « théologie » n'est pas univoque, car elle peut s'utiliser de Dieu ou des créatures. Cf. *Institutes of Elenctic Theology*, I.i.9, vol. 1, p. 3. Voir aussi la discussion de Muller dans *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, I.233. Poythress contraste quant à lui une vérité absolue (que nous pourrions assimiler à une *theologia archetypa*) et une vérité relative (que nous pourrions assimiler à une *theologia ectypa*). Cette vérité « relative » n'est pas synonyme d'un relativisme théologique. Vern S. Poythress, *Symphonic Theology. The Validity of Multiple Perspectives in Theology*, Phillipsburg, P. & R., 2001, pp. 45-51.

⁴¹ Vern Poythress y met un accent particulier lorsqu'il développe sa présentation d'une « théologie symphonique ». Cf. Poythress, *Symphonic Theology*, pp. 82-85.

l'âge apostolique et notre ère post-apostolique. Ce marqueur déterminant dans l'histoire de l'Église explique la très forte réticence, y compris la mienne, à parler « d'inspiration spontanée » après la clôture de l'âge apostolique. Cette discontinuité réelle a pu conduire à une limitation de l'œuvre d'illumination – action du même Esprit. Le mouvement de discontinuité, que l'Esprit appose à l'histoire humaine afin de conférer une autorité certaine à la révélation apostolique, ne doit pas être vu comme une rupture totale qui nous conduirait à déchirer l'œuvre de l'Esprit divin.

Comme je l'ai dit en conclusion de la partie précédente, il est possible de penser ce lien continuité/discontinuité en terme d'analogie, dont la clé est le ministère de Christ lui-même : « Christ est le dernier grand prophète (Ac 3,22-26). Par le déversement de l'Esprit à la Pentecôte, nous devenons tous des prophètes « subalternes » (Ac 2,17-18) », nous rappelant les paroles de l'Écriture, nous sommes prophètes les uns pour les autres, à cause de notre union commune avec le Christ⁴². Il y a donc une certaine continuité-discontinuité de l'œuvre de l'Esprit, bien que l'objectif soit essentiellement différent. *Continuité*, parce que le même Esprit est à l'œuvre dans l'ère apostolique que maintenant ; *discontinuité*, parce qu'il y a quelque chose de distinct, en opération et autorité, dans le ministère apostolique.

La continuité est incarnée par l'office prophétique de Christ, présenté (littéralement, en tant que « don », on pourrait dire charismatiquement) à travers l'inspiration des textes évangéliques et apostoliques. La discontinuité est, quant à elle, manifestée dans l'objectif différent de l'inspiration spontanée et prophétique, dépendant de notre place dans l'histoire de la révélation. Cela explique d'ailleurs la place unique des apôtres et évangélistes : conscients de l'œuvre d'illumination tout en étant instruments de l'œuvre d'inspiration. La discontinuité est déployée à partir de cette continuité, dans une relation dynamique. C'est parce qu'il y a continuité, qu'il y a aussi discontinuité ; c'est parce qu'il y a discontinuité qu'il y a aussi continuité.

Il est vrai que la théologie réformée, en mettant tellement l'accent sur l'autorité de l'Écriture a parfois oublié de donner à l'illumination toute la place qu'elle aurait dû recevoir. De nombreuses dogmatiques ne s'attardent que très peu sur cette dimension du ministère de l'Esprit. Cela ne signifie cependant pas que l'œuvre d'illumination soit absente de la dogmatique réformée, mais qu'elle n'est pas assez formalisée –

⁴² Poythress, « Modern Spiritual Gifts as Analogous to Apostolic Gifts ».

et je crois qu'il y a de nombreuses raisons, sociales et politiques qui expliquent cela⁴³.

iv) Une lecture individualisée. Il y a parfois aussi une tendance à lire de manière trop individuelle l'Écriture. Peut-être qu'une radicalisation du *sola scriptura* est à l'origine de cette dérive. D'une autorité de l'Écriture seule en matière de foi et de vie (*sola scriptura*), nous avons glissé adopté une lecture individualiste de l'Écriture dans laquelle l'individu est seule autorité à décider et interpréter le texte (*solO scriptura*), et l'œuvre d'illumination peut en arriver à égaler celle de l'inspiration. Ma lecture de l'Écriture est seule suffisante, et seule autorité : non plus l'Écriture elle-même, mais mon interprétation de cette dernière. Cette « position [évangélique] moderne aboutit inévitablement à l'autonomie individuelle du croyant »⁴⁴. La réforme a encouragé une lecture plus personnelle de l'Écriture, qui a mué en lecture individualiste.

Ainsi, notre lecture de la Parole de Dieu n'a peut-être pas assez renforcé l'importance du lien intime entre une dévotion personnelle pétrie de l'Écriture, et la proclamation publique de cette même Écriture. Notre lecture personnelle de l'Écriture, vivifiée par le travail actif de l'Esprit, n'est jamais une lecture individualiste.

v) Une théologie statique. La dernière dérive que je voudrais relever est d'oublier la nature dynamique évoquée plus tôt : Dieu a parlé, et parle encore, à travers l'Écriture et sous l'action de son Esprit. Nous ne comprenons et n'interprétons ce que Dieu dit encore aujourd'hui qu'en comprenant et interprétant ce que Dieu a dit dans l'Écriture. Dieu a parlé aux hommes, et Dieu continue de parler aux hommes. Il y a une dimension dynamique que nous devons prendre en compte, nourrir, et encourager. Oublier cela peut conduire à un grand formalisme théologique : une attention sera alors donnée à la forme plus qu'au contenu de notre théologie ; à sa conformité à une tradition plutôt qu'à l'Écriture. En tombant dans ce travers, nous

⁴³ La théologie continentale, au XVI^e siècle, n'avait pas eu le loisir de travailler sur la théologie pratique et expérientielle provenant de leur ministère pastoral. J.I. Packer écrit : « Luttant pour leur vie théologique contre la contre-réforme romaine, déchirées par des guerres incessantes, et avec leurs meilleurs esprits entièrement engagés dans la controverse, les églises réformées et luthériennes n'ont jamais été libres de réfléchir en profondeur à la vie spirituelle », J.I. Packer, *A Quest for Godliness. The Puritan Vision of the Christian Life*, Wheaton, Crossway, 1990, p. 62.

⁴⁴ Keith A. Mathison, *The Shape of Sola Scriptura*, Moscow, Canon Press, 2001, p. 239.

mettrions de côté le témoignage intérieur, le ministère intérieur, de l'Esprit.

Conclusion

Il y aurait bien plus à dire sur ce qu'est cette « inspiration spontanée » et sur sa relation dynamique avec l'autorité de l'Écriture. C'est une relation riche et complexe qui maintient dans une relation vivante l'autorité absolument unique de la révélation, et la foi vivante que nourrit l'Esprit qui éclaire, rappelle, et applique les Paroles de Dieu. La richesse de la vie spirituelle, et son rapport subordonné mais vivant à l'Écriture, ne peut pas être entièrement décrite et résiste à nos catégorisations – bien que ces dernières, c'est paradoxal – soient nécessaires.

Ceci nous ramène à la *profondeur* incompréhensible de cette œuvre : Dieu travaille en nous, il est actif au quotidien dans notre plus indicible intériorité. Ceci nourrit aussi l'*émerveillement* qui doit nous saisir au simple constat que Dieu a élu d'habiter en nous par son Esprit, afin de continuer de nous restaurer en image de Christ, le nouvel homme. Alors continuons de *remercier* ce Dieu qui est le cœur même des vies et expériences spirituelles que nous partageons, tout en les vivant différemment. Merci.



Dynamique de l'Esprit : de l'appel personnel à l'exercice du ministère en Église

**par David
BOUILLON,**
*professeur
de théologie
pratique,
HET Pro, Suisse*

Si quelqu'un est tout seul pour louer le Seigneur
S'il est seul comme Élie au fin fond d'un désert
Dieu s'approche en silence et vient pour l'écouter.

Si deux se réunissent et se plongent en Dieu
Si leur cœur ne fait qu'un comme au soir d'Emmaüs
Un troisième s'approche et partage le pain.

Si trois sont assemblés pour se tourner vers Dieu
Si leur prière est dite au nom de Jésus-Christ
Ils sont quatre avec lui, présent au milieu d'eux.

S'il en est six, ou sept, ou peut-être douze
Alors vient l'Esprit Saint dans des langues de feu
Il se pose sur eux pour bâtir son Église.

Si c'est la multitude qui le loue le Dieu Très-Haut
Alors l'enfer tressaille et le ciel se prosterne
Le cosmos se remplit d'un chant d'éternité.

Frères, nous sommes là et qu'importe le nombre.
Le Christ nous a rejoints, l'Esprit s'est approché,
Le cœur du Père bat au rythme de nos chants.

Daniel Bourguet (origine inconnue)

Note : L'essentiel des textes publiés et inédits de Louis Dallière ont été rassemblés dans deux volumes intitulés *Compilation des textes du pasteur Louis Dallière*. Vol. 1 : 1923-1939 ; Vol. 2 : 1940-1976. Nous renvoyons dans les notes à ces deux volumes abrégés : Comp. 1 et Comp. 2.

Introduction : réhabiliter l'Église

Ma réflexion s'appuiera sur l'apport de la théologie de Louis Dallière (auteur étudié dans ma thèse de doctorat)¹ et de l'expérience vécue dans la communauté de l'Union de prière². Aussi bien le pasteur Dallière que la longue expérience de l'Union de prière (fondée en 1946) attestent de la possibilité de concilier l'accueil individuel et communautaire des charismes sans renoncer à une ecclésiologie soucieuse d'incarner la formule du Credo de Nicée-Constantinople : « Je crois l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique ».

Dès la fin de ses études de philosophie et de théologie, L.D. expose sa volonté de creuser la question ecclésiologique :

« Ce que j'ai eu en vue surtout, c'est une réhabilitation de la pensée religieuse que je souhaite de tout mon cœur. Comment collaborer à cette œuvre d'une manière efficace, c'est une autre histoire. Il me semble que deux tâches se présentent : étude sur la nature de la pensée, étude sur la nature de l'Église, ou si tu veux, du christianisme considéré comme une Église. C'est par ce dernier bout que je commence »³.

En affirmant cette préoccupation foncière pour l'ecclésiologie, L.D. ne fait que rejoindre un courant croissant chez de nombreux théologiens ou hommes d'Église. Autant le siècle précédent fut tourné vers la religion ou la recherche d'une « essence du christianisme », autant le XX^e siècle va se préoccuper de l'Église, de son unité, de son renouveau spirituel, de son inscription dans les questions de société. Même s'il ne le cite pas directement dans ses écrits, L.D. rejoint l'affirmation d'Otto Dibelius, auteur d'un ouvrage programmatique : *Das Jahrhundert der Kirche* (Le siècle de l'Église)⁴. Cette conviction de jeunesse sera réaffirmée par L.D. quarante ans plus tard :

¹ *Église – Baptême – Esprit Saint : La théologie de Louis Dallière*, Université de Strasbourg, 2017, <http://www.theses.fr/2017STRAK010#>. Dans la suite de cet article, le nom de Louis Dallière sera abrégé L.D.

² www.uniondepriere.fr.

³ L. Dallière, *Lettre à Pierre Ducros*, 1^{er} avril 1923, Comp. 1, p. 23. C'est nous qui soulignons.

⁴ Berlin : Furche-Verlag, 1927. Marc Boegner, cite cet ouvrage dans son étude : *Qu'est-ce que l'Église ?*, Paris : Je Sers, 1931, p. 6. Voir également M. Leiner, « L'Église dans le monde », in Birmelé, A. ; Bühler, P. ; Causse, J-D. ; Kaennel, L., *Introduction à la théologie systématique*, Genève : Labor et Fides, 2008, p.622.

« Ce siècle de la guerre est aussi le siècle de l'Église, de son unité, de son achèvement pour le Retour du Seigneur »⁵.

Au début du XX^e siècle pourtant, la situation des Églises, particulièrement en France, était loin d'être florissante. La désaffection religieuse qui s'était amorcée avec la Révolution française et renforcée dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, avec l'apparition d'un prolétariat ouvrier urbain, avait fortement affaibli la vie des paroisses tant catholiques que protestantes. L'affirmation de la laïcité par le pouvoir politique avait aussi, au tournant du XIX^e au XX^e siècle, renforcé cette marginalisation des Églises. Enfin, au niveau culturel et intellectuel, l'influence du scientisme, du positivisme et de la critique historique, accrut encore cette impression d'un décalage entre la vie religieuse et les aspirations nouvelles de la société.

Témoin du Réveil de la Drôme (Mouvement des Brigadiers) mais sans y prendre part, L.D. s'engage résolument dans le soutien au mouvement de Pentecôte dès son implantation en France (1930). Pour lui, cette prédication d'une plus grande plénitude de l'Esprit Saint est une réponse à son espoir d'un renouveau de la vie spirituelle des fidèles et par eux, de toute l'Église. Tout au long de son ministère et en particulier dans la fondation de la communauté de l'Union de prière (1946), L.D. aura le souci de tenir ensemble engagement personnel de chaque croyant et affirmation de la réalité de l'Église comme corps visible fondée sur des ministères en charge de sa vie sacramentelle pétrie de l'Esprit Saint.

1. L'Église : ni l'individualisme ni la masse sans visage

Le choc de la Première Guerre mondiale a plongé les sociétés occidentales et les Églises dans une crise profonde. Comme Karl Barth outre-Rhin, L.D. constate l'échec du libéralisme théologique dans lequel il a été formé. Au lieu du triomphe du progrès, c'est toute l'horreur de la science mise au service de la mort industrialisée. Les Lumières laissaient espérer l'avènement du sujet pensant, et de l'humain enfin entré dans l'âge adulte⁶. Mais l'expérience des tranchées vient démentir cette foi dans une humanité que la raison guiderait infailliblement vers le vrai et vers le bien.

⁵ *Promesses et exigences du Saint-Esprit*, 1962, 2^e étude, § 2, Comp. 2, p. 423.

⁶ E. Kant, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 2006, pp. 43-45.

Comme son beau-frère, le philosophe catholique Gabriel Marcel, L.D. perçoit le danger d'une pensée qui tend à idéaliser l'individu. Le protestantisme moderne, séduit par la philosophie idéaliste, n'a pas échappé à ce danger. L'affirmation du *cogito* (décliné à la première personne du singulier) préparait ce triomphe du Moi qui substitue au *Soli Deo gloria* un *Soli EGO gloria* (la formule ne respecte pas les règles de déclinaison latine !)⁷.

« Quand je vins, en effet, à connaître les philosophes, je fus frappé du fait que les modernes étaient des hommes isolés en eux-mêmes. Au contraire, il me semblait que l'homme ne pensait qu'en tant qu'il est membre de ce que j'appelais une société spirituelle. Le Christ m'apparut dans ma vie de jeune homme comme le chef de la société spirituelle au sens le plus plein. Le Christ, prince des esprits, révèle que la pensée la plus lumineuse est inséparable de l'amour »⁸.

Mais il se méfie tout autant des projets totalitaires qui agglutinent les humains en une masse docile et fanatique.

« Le Baptême des Catéchumènes a une portée que j'appellerais stratégique. Par faiblesse plus que par mauvais vouloir, par glissement des âmes dévitalisées plus que par adhésion délibérée, des multitudes d'hommes sont aujourd'hui au service, ou au pouvoir, de l'antichrist. Sans le vouloir délibérément, les masses vivent dans une sorte d'orgueil prométhéen qui divinise non l'homme mais le troupeau humain meurtrier et impudique. Ce que j'appelle un magma d'êtres humains absorbe sans cesse les familles et les structures autrefois christianisées. [...] Le Baptême atteste donc ici au monde la solidité inébranlable de la structure ecclésiale qui se tient ferme sur le rocher de Christ, au milieu de l'écroulement et de l'écoulement d'une chrétienté en décomposition »⁹.

⁷ On pourrait sans doute voir dans le développement de l'éthique chez de nombreux philosophes modernes une tentative d'échapper au risque de solipsisme lié à l'affirmation radicale du sujet pensant. C'est par une reprise de la notion de révélation que des penseurs juifs contemporains comme Buber et Lévinas renouent avec l'affirmation qu'il n'y a pas de Je sans Tu. La pensée chrétienne classique ne pouvait faire œuvre de théologie sans en même temps vivre le dialogue permanent avec Dieu par la prière.

⁸ L. Dallièrre, *Les trois premiers fruits de l'Esprit*, Charmes-sur-Rhône, archives inédites, 1959, 1^{re} étude, § 2, Comp. 2, p. 375.

⁹ L. Dallièrre, *Témoignage au Synode national de l'ÉRF – Le Chambon-sur-Lignon*, 1951, Comp. 2 p. 121. Ce Synode devait aboutir à la possibilité pour des pasteurs de remplacer le baptême des nouveau-nés par une présentation.

Pour L.D., l'Église est donc une « société » avec son organisation (ministères) et sa « population » (parfois exubérante) mais qui se distingue d'autres formes de socialisation que nos cultures ont pu connaître. Cette affirmation est d'autant plus importante que pour L.D. la chrétienté s'est terminée avec la Première Guerre mondiale¹⁰.

« Sur le reste fidèle, regroupé autour de S. Pierre, s'articule l'œuvre de S. Paul parmi les Païens : œuvre qui s'est poursuivie jusqu'à nos jours, on pourrait peut-être dire jusqu'au 2 août 1914, jour où la Chrétienté s'est définitivement déchirée elle-même. »

Par « chrétienté » il entend cette forme de convergence d'intérêt entre l'État et les valeurs chrétiennes qui a pu se déployer à des degrés divers entre la conversion de Constantin et 1914.

« Le XX^e siècle me paraît être de toute évidence le siècle de la mort, non de Dieu, mais de la chrétienté : vous la voyez remplacée sous vos yeux par un magma mondial, techno-lâtrique et anti-christique. – Or le Baptême des enfants me paraît historiquement lié à l'existence de la chrétienté ; il a pris avec elle toute son ampleur ; il a reçu d'elle les états qui lui étaient nécessaires pour la construction d'un édifice qui devait répondre au paradoxe d'être à la fois terrestre et chrétien. Et, vus sous cet angle, en face d'une Renaissance partiellement anti-christique, la Genève de Calvin, les principautés et les royaumes luthériens, furent des renouveaux de la chrétienté. Pour Calvin, le citoyen ou le magistrat qui ne fût pas à la fois baptisé, communiant et fidèle, eut été un non-sens. Toute la discipline presbytérale avait pour but une adéquation entre le citoyen de l'État et le fidèle de l'Église participant personnellement aux Sacrements »¹¹.

Si l'Église en tant que « société » a encore un avenir dans un monde qui voit disparaître la chrétienté, c'est parce qu'en même temps

¹⁰ Charte de l'Union de prière, § 22/26.

¹¹ L. Dallière, *Témoignage au Synode national de l'ÉRF – Le Chambon-sur-Lignon, 1951*, Comp. 2, p. 254 On retrouve un jugement analogue chez le pape Jean-Paul II : « On doit considérer comme désormais dépassée, même dans les pays d'ancienne évangélisation, la situation d'une 'société chrétienne' qui [...] se référait explicitement aux valeurs évangéliques » (*Lettre apostolique Novo millennio ineunte* (6 janvier 2001), § 40 ; (en ligne) https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html (consulté 31/08/2021)).

que cette mutation s'opère, Dieu répand à nouveau avec force son Esprit.

2. L'Église, œuvre de l'Esprit Saint

Si comme nous l'avons évoqué ci-dessus, le XX^e siècle a été le siècle de l'Église, il a aussi été celui de l'Esprit-Saint¹². Un siècle plus tard, force est de constater que partout dans le monde le christianisme marqué du sceau de l'Esprit est en croissance constante. Vous êtes aussi familier de cette notion de « charismatisation » des Églises dont nous voyons les signes dans nombre de nos communautés protestantes et évangéliques.

Ces deux dynamiques de l'Église et de l'Esprit auraient pu chercher à triompher l'une sur l'autre ou, moins tragiquement, s'annuler l'une l'autre. Si nous transposons à l'ecclésiologie actuelle ce que Jean-Louis Leuba soulignait à propos du Nouveau Testament nous ne pouvons en effet minimiser cette tension récurrente entre l'institution et l'événement¹³. L.D. sera particulièrement attentif à constamment tenir ensemble ces deux aspects qui, pour lui, s'enrichissent mutuellement à condition que l'Esprit puisse y être pleinement présent.

« Le Réveil actuel nous apporte, non pas une dissidence, mais une doctrine vivante de l'Église. Le principe de cette doctrine, c'est Christ d'abord, ensuite son Église qu'il édifie par le Saint-Esprit. C'est de Christ, par l'Esprit, non du croyant isolé, ou de l'association des croyants, que découle l'Église de Réveil »¹⁴.

Au début des années 1930 quand il prend fait et cause pour le mouvement pentecôtiste qui débute en France, il souligne que certains théologiens pentecôtistes, en particulier ceux du mouvement Elim

¹² Voir Vinson Synan (éds), *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal*, Nashville : Thomas Nelson, 2001, 485 p. Une version plus brève par ce même auteur était parue en 1984 : *In the Latter Days. The Outpouring of the Holy Spirit in the Twentieth Century*, Ann Arbor : Servant Books, 168 p. Étonnamment, l'Église catholique va consacrer le XX^e siècle au Saint-Esprit puisque sous l'influence de Sœur Elena Guerra, le pape Léon XIII, le 1^{er} janvier 1901, prie l'hymne *Veni Creator Spiritus* (cité par Mary Healy, « Pourquoi faut-il étudier le baptême dans l'Esprit-Saint », *Istina*, LIX, n° 2-3, 2014, pp. 127-128).

¹³ Jean-Louis Leuba, *L'Institution et l'Événement. Les deux modes de l'œuvre de Dieu selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris : Delachaux & Niestlé, 1950, 141 p. (Bibliothèque Théologique)

¹⁴ « Un Evangile total », *Esprit et Vie*, 1933, 13, Comp. 1, p. 346.

qu'il a pu rencontrer lors d'un voyage en Angleterre, ont un réel souci de l'Église.

« Ainsi une doctrine des ministères, conçus non point comme s'opposant aux charismes (dons surnaturels), mais au contraire comme nécessités par eux, s'appuyant sur eux, et en même temps contrôlant toute manifestation publique à la lumière de la Parole écrite, est à la base même de la pensée de Jeffreys »¹⁵.

Trente ans plus tard, L.D. réaffirme sa conviction que la redécouverte d'une plus grande plénitude de l'Esprit dans nos Églises est une chance et qu'elles ont tout à y gagner.

« L'action du Saint-Esprit pénètre très profondément dans la structure même de l'Église. Les apôtres sont assemblés avec Jésus pour que le Seigneur les instruisse par le Saint-Esprit. Les trois mille convertis du début sont assemblés par le Saint-Esprit dans la fraction du pain que leur transmettent les apôtres. Le Saint-Esprit assemble les disciples en un Corps, il coordonne leur vie en commun, il fait régner au milieu d'eux l'ordre dans la vérité et dans l'amour »¹⁶.

Cette conjonction étroite de l'appel individuel et des ministères institués est au cœur de la fondation de l'Union de prière. Cette communauté, sorte de tiers-ordre protestant (comme les *Veilleurs* fondés par Wilfred Monod), est un lieu d'épanouissement de la foi personnelle, une expérience concrète de la vie fraternelle et un appui pour l'Église réformée avec laquelle elle entend demeurer en communion¹⁷. La possibilité offerte à chacun de vivre les charismes s'accompagne d'une réaffirmation de la discipline réformée en matière de ministères.

« Toute communauté a sa hiérarchie, et sans hiérarchie, il n'y a pas de communauté.

Le fondement biblique de cette affirmation est toute la révélation concernant les ministères : *'Christ a donné les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, les autres comme évangélistes, les autres comme pasteurs et docteurs... en vue de l'œuvre du ministère'* (Ép 4,11).

¹⁵ L. Dallièr, *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, Valence, Charpin & Reyne, 1932, p. 24, Comp. 1, p. 286.

¹⁶ L. Dallièr, *Études de la Retraite* 1962 (Suisse), *Promesse et exigence du Saint-Esprit*, 2. *Promesse donnée à l'Église, corps de Christ*, Comp. 2, p. 419.

¹⁷ En juin 1972, un *Protocole d'accord* est signé entre l'Église réformée de France et l'Union de prière.

La hiérarchie n'est pas créée par l'inspiration ; une de ses fonctions est, au contraire, de contrôler – je ne dis pas d'éteindre – l'inspiration.

Ce qui fonde la hiérarchie c'est l'appel du Christ, accepté par le cœur de celui qui est appelé, et reconnu par la communauté. Une fois qu'un ministère est établi de cette manière, il ne doit plus être mis en discussion toutes les cinq minutes. Il reste valable tant que la Communauté, obéissant au Christ, n'a pas disposé les choses autrement. Les ministères ont droit à leur plein épanouissement. Il n'y a pas d'avantage pour la communauté à ce que les conducteurs travaillent en gémissant sous une constante opposition (He 13,17) »¹⁸.

« Les instructions du Christ, durant les quarante jours qui suivent Pâques, sont données 'aux apôtres qu'il avait choisis', Actes 1,2. La foi chrétienne a ici nettement une structure hiérarchique. Les apôtres dirigeront l'Église naissante ; ils la représenteront devant le peuple le jour de la Pentecôte ; les nouveaux baptisés persévéreront 'dans la doctrine des apôtres', Actes 2,42, Paul aussi parle avec l'autorité d'un apôtre, 1 Corinthiens 11,26 ; 14,37-38 ; 2 Corinthiens 10,8.

Les apôtres à leur tour nommeront des diacres et des anciens ou évêques. Ils le feront avec la certitude que c'est Dieu qui donne les ministères, en commençant par celui de l'apôtre, Éphésiens 4,11. Pour remplir leur charge, tous ces ministres devront être bien entendu remplis du Saint-Esprit, Actes 6,3 : 'Choisissez donc, parmi vous, frères, sept hommes de bon renom, pleins de sagesse et remplis du Saint-Esprit...' : mais l'autorité qui leur est confiée ne dépend pas d'une sorte de sondage que l'on ferait sans cesse, pour savoir jusqu'à quel point les ministres sont remplis du Saint-Esprit. L'autorité leur est donnée une fois pour toutes, en vertu d'une vocation reconnue par l'Église et reçue par elle »¹⁹.

Toutefois, cette vision, qui se veut équilibrée entre l'inspiration et les ministères, n'enlève pas à L.D. sa lucidité sur les défis à relever. Cette convergence de l'ecclésiologie et de la pneumatologie est un équilibre des plus instables. Seule une vision claire des enjeux

¹⁸ L. Dallière, *la vie de communauté – 1949*, § 4 – la hiérarchie dans la communauté, Comp. 2, p. 227.

¹⁹ L. Dallière, *Retraite 1962, Promesse et exigence du Saint-Esprit, 2. Promesse donnée à l'Église, corps de Christ*, Comp. 2, p. 419.

eschatologiques (nous y reviendrons dans le point 3) permet à ceux qui aspirent à cette Église dans la force de l'Esprit de garder le cap malgré toutes les turbulences rencontrées.

2.1. Les défis à relever

Comme souvent, L.D. est attentif aux événements de l'histoire. Dieu n'agit pas en dehors de la pâte humaine. Il s'appuie ici sur la restauration de l'Église réformée après les années difficiles du Désert qui avaient vu se développer un mouvement d'inspirés.

« Quelque opinion qu'on puisse nourrir à l'égard des Prophètes cévenols, il est certain que la tradition évangélique a été sauvée par eux dans notre pays après la Révocation de l'Édit de Nantes. La partie faible du corps pastoral avait abjuré et touchait les pensions de Louis XIV. Les pasteurs fidèles avaient émigré. Ce furent les charismes surnaturels, donnés à d'humbles montagnards, qui maintinrent la prédication de la grâce de Jésus jusqu'à la restauration d'Antoine Court. Les dons surnaturels s'accompagnèrent d'excès et d'extravagances. Mais ici, il faut souligner le fait capital et le méditer longuement : la doctrine d'Antoine Court a consisté à éliminer complètement les charismes, pour les remplacer par les ministères reconstitués. Quelque reconnaissance et quelque respect infini qu'on doive à Court, et que je ne songe pas à lui marchander pour ma part, on peut se demander lequel, de lui ou de Jeffreys, est le plus près de la Parole de Dieu ? Pas de dons surnaturels, **mais** des ministères : tel est le principe de Court. Mais le revivaliste Gallois au contraire : c'est parce qu'il y a des dons qu'il doit y avoir **aussi** des ministères. Les croyants remplis de l'Esprit sont comme la matière sur laquelle s'exercent les ministères, leur point d'appui et leur raison d'être. L'expérience de nos Églises réformées de France ne vient-elle pas confirmer que, si les ministères excluent les dons surnaturels des fidèles, ils deviennent vite des têtes sans corps : le ministère du pasteur protestant français n'est-il pas devenu trop souvent le ministère unique, à tout faire, le contenu de toute religion, en face de Temples qui se vident et de fidèles qui ne font rien ? Tout le tragique problème de nos Églises depuis plus de cent ans, tous les efforts de Réveil, ne se ramènent-ils pas à cette question centrale : nous avons une ossature de ministères ; mais comment rendre aux fidèles une participation personnelle aux grâces du Saint-Esprit ? »²⁰.

²⁰ L. Dallière, *D'aplomb sur la Parole de Dieu*, Comp. 1, p. 286.

Devant le Synode régional de Tourmon, L.D. reprend cet élément historique mais en précisant sa pensée pour y inclure trois éléments-clés : Parole, sacrements, inspiration :

« Seriez-vous d'accord que nous adoptions comme hypothèse de travail, la pensée que la vie chrétienne repose sur un trépied : la Bible, Parole écrite où Dieu se révèle ; les sacrements, où le Fils de Dieu nous incorpore à lui et se donne à nous ; enfin l'inspiration, par laquelle l'Esprit-Saint nous place actuellement en communion avec le Père et le Fils ? [...] Je vous prie d'accepter ce schéma comme un moyen un peu simpliste de classer une multitude de faits, sur lesquels nous devons jeter un coup d'œil bien rapide.

C'est ainsi que je dirai, toujours grosso modo, que la Réforme s'est préoccupée avant tout de rendre la Parole de Dieu, sa prédication et son enseignement, à un peuple à qui on ne présentait plus que des pratiques sacramentelles légalisées et politisées. Vous avez tous présente à l'esprit la déclaration de Calvin : *« Voilà dont nous avons l'Église visible, car partout où nous voyons la Parole de Dieu être purement prêchée et écoutée, les sacrements être administrés selon l'institution de Christ, là il ne faut douter nullement qu'il y ait Église »*.

La Parole et les sacrements : de l'inspiration il n'est pas question. En Allemagne, les abus des inspirés avaient poussé Luther à se ranger de toute sa force du côté des Princes dans la guerre des Paysans. Plus tard, lorsque les prophètes cévenols prirent les armes, ce furent les troupes royales et catholiques qui les combattirent ; mais, après la guerre des Camisards, Antoine Court et les restaurateurs de l'autorité synodale cherchèrent à éliminer, par la doctrine et la discipline, toute trace de prophétie.

[2] Selon notre schéma un peu simpliste, nous dirons que les Réformateurs selon la vocation qui était la leur, ont uni fortement la Parole de Dieu avec les sacrements de Jésus-Christ ; mais que, peut-être, leur œuvre est restée en partie inachevée du côté inspirationnel, prophétique, piétiste, si l'on veut. Ou bien encore on estimera que les illuminés allemands du XVI^e s., et aussi les prophètes français de la fin du XVII^e s., ont pris un si mauvais départ, que Luthériens et Calvinistes ont été tentés de tout rejeter, le bon comme le mauvais, dans ce troisième aspect de la vie chrétienne »²¹.

²¹ L. Dallière, *L'Église devant les Réveils, en particulier les mouvements de pentecôte. Rapport présenté au Synode Régional de Tournon le 10 novembre 1958*, Comp. 2, p. 357.

À nouveau nous voyons le souci de L.D. de viser une approche théologique la plus inclusive possible à la fois en ce qui concerne le donné biblique (les textes majeurs de Paul en lien avec les charismes) mais aussi le donné historique (il est convaincu que les charismes ont toujours trouvé à s'exprimer dans l'histoire de l'Église, y compris dans le catholicisme). Il y a donc bien chez lui un souci de la « catholicité » (au sens du Credo et pas au sens de l'Église de Rome) qui le mettra souvent en porte à faux tant de la part du protestantisme historique que des mouvements dissidents qui le soupçonnent d'un retour à Rome.

2.1.1. L'excuse de l'Esprit pour justifier le repli sectaire

À l'opposé de la catholicité, on trouve le repli sectaire qu'il soit le fait des confessions historiques ou des nouvelles dénominations. D'une certaine manière, chaque Église en accentuant son identité en opposition aux autres, se comporte comme un individu sûr de son fait. C'est une autre forme d'individualisme qui se fonde sur le « charisme » particulier qu'une confession ou une dénomination met en avant (la primauté de Pierre, le salut par la foi, le baptême des confessants, le parler en langues...). Aujourd'hui encore, les options radicales prises par certaines confessions sur des sujets de société – y compris en invoquant un *kairos* suscité par l'Esprit – s'apparentent à une forme de fuite en avant dissidente, ce qui met à mal le long labeur de communion et de réconciliation entre les confessions chrétiennes.

« Il faut, pour le couronnement de l'œuvre divine, une Église qui n'accentue pas une vérité au détriment des autres ; car, quelle que soit son organisation, une telle Église est sectaire, par le fait qu'elle morcelle la Révélation »²².

« § 2 Mais il ne s'agit aucunement de courir çà et là pour faire des prosélytes, qui vivraient sur leurs expériences d'un moment, soit seuls, soit groupés en conventicules plus ou moins sectaires. »

L.D. était conscient du caractère inédit et incongru de son soutien au Réveil de pentecôte, mais il a refusé tout positionnement aventureux pour, au contraire, rester dans le cadre du système presbytéro-

²² L. Dallièrre, *Le mystère de l'Église composée de Juifs et de Païens* (conférence prononcée à la demande de Marc Boegner en octobre 1941 au temple de St-Laurent-du-Pape. Il s'agissait d'apporter une réponse spirituelle et de se positionner face aux lois antijuives édictées par le gouvernement de Vichy), Comp. 2, p. 18.

synodal²³. Certes ce n'était pas forcément le meilleur, mais c'était ce qui lui permettait de se rattacher à la réalité de l'Église.

Tout le chapitre 1 de son opuscule *D'aplomb sur la Parole de Dieu* (1932) vise d'ailleurs à démontrer que le Réveil n'est pas voué à virer à la dérive sectaire ou à la dissidence. Citons les titres de trois § de ce chapitre :

- 1° Le réveil est un mouvement de l'Église et pour l'Église ; la secte est un mouvement hors de l'Église et contre l'Église.
- 2° Le réveil remet en lumière les doctrines fondamentales de l'Église ; la secte se cristallise autour d'un point spécial de doctrine.
- 3° Le réveil produit normalement un courant d'amour dans la chrétienté ; la secte au contraire.

2.1.2. L'excuse de l'ordre pour éteindre ou contrôler l'Esprit

Ce choix n'était cependant pas sans risque. Comme nous l'avons déjà vu dans des citations précédentes, l'Église réformée en France a fini par récuser l'inspiration qui s'était manifestée dans le prophétisme cévenol. Il semble que cette posture de méfiance se répéterait dans les siècles suivants vis-à-vis des personnes ou des mouvements apportant un renouveau de la foi (piétisme, méthodisme, Armée du Salut, réveil du pays de Galles, Brigadiers de la Drôme, renouveau charismatique).

Est-ce par crainte de la répétition des excès de l'enthousiasme, ou parce que l'on a opté pour une lecture cessationiste des charismes, ou encore par souci de promouvoir un christianisme soucieux des convenances, toujours est-il que le protestantisme a repoussé hors de son champ ecclésial l'expression de l'inspiration. L.D. plaide pour que ce lien trop longtemps brisé soit renoué.

« La seconde œuvre du Saint-Esprit dans l'Église, c'est le don des ministères. La seconde liste de 1 Corinthiens 12 rejoint sur ce point le texte de Éphésiens 4 : 'Celui qui est descendu, c'est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses. Et il a donné les uns comme apôtres...' et toute la

²³ À plusieurs reprises, il regrettera que des collègues réformés entrés dans le Réveil de Pentecôte aient fini par quitter l'ÉRF sous prétexte que le vin nouveau ne saurait demeurer dans des vieilles outres. « Je n'ai jamais été de ceux qui pensent qu'il faut sortir des Églises pour bâtir des mouvements nouveaux, des dénominations comme on dit en Angleterre. Ces séparations vont à l'encontre de la liberté que leurs fondateurs prétendent ainsi se procurer : car rien ne durcit plus vite qu'une dissidence. Seule l'Église est vivante, souple, organique c'est à elle de recevoir ce que l'Esprit dit à chaque génération. Les outres nouvelles, ce sont des cœurs changés », *Causeries sur l'œuvre de Charmes*, 1946, Comp. 2, p. 134.

suite. Éphésiens 4,10 et suivants. Voir aussi Romains 12,6-8. Ainsi les ministères institués dans l'Église viennent du Saint-Esprit, et agissent par le Saint-Esprit. Il n'y a pas de contradiction de principe entre l'institution et l'inspiration. Il n'y a aucune incompatibilité, qui serait fondée en Dieu, entre le pasteur par exemple, qui est consacré dans sa charge au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et le chrétien en qui le Saint-Esprit se manifeste par une inspiration ou un don de guérison»²⁴.

« Il y a plus encore que cela dans l'action du Saint-Esprit, mais il y a d'abord cela, cette action corporative, qui édifie au sens littéral de construire. Cet aspect de la promesse du Saint-Esprit est une excuse pour tous les cléricismes. On comprend la tentation des clercs de revendiquer le monopole du Saint-Esprit, qui, s'ajoutant à l'autorité qu'ils tiennent de leurs fonctions, les élève au-dessus du troupeau, lequel n'a plus qu'à écouter et à suivre passivement.

L'abus d'une vérité ne détruit pas la vérité. La promesse du Saint-Esprit est donnée fondamentalement à l'Église comme à un corps que l'Esprit lui-même édifie sur le seul fondement, Christ. Osons braver le reproche de cléricisme, comme celui d'illuminisme. Les monstres en 'isme' surgissent lorsque l'on dessèche par l'abstraction les réalités que la vie en Christ réunit. On isole, on durcit, on systématise les abus qui viennent de la faiblesse humaine, et l'on se prive de la vérité vivante que le Seigneur offre : c'est la promesse du Père ; recevons-la dans la foi »²⁵.

Ce plaidoyer pour une réconciliation de l'institution et de l'inspiration nous place au cœur de la question posée par les organisateurs de ce colloque : La tension entre vocation personnelle (y compris et en particulier celle qui se réclame d'une motion de l'Esprit Saint) et ministères institués.

2.2. La vocation, appel individuel mais au service de l'Église

Faisons le point. Nous sommes héritiers d'un siècle qui a redonné à l'ecclésiologie toute sa valeur. Mais ce que le XX^e siècle offre aussi

²⁴ L. Dallièrre, Études de la Retraite 1967, *L'Église présente sous l'action du Saint-Esprit*, Comp. 2, p. 478.

²⁵ L. Dallièrre, Retraite 1962, *Promesse et exigence du Saint-Esprit*, 2. *Promesse donnée à l'Église, corps de Christ*, Comp. 2, p. 420.

comme défi c'est une ecclésiologie profondément renouvelée par la prise en compte de l'action de l'Esprit Saint. Cet accent pneumatologique touche un nombre croissant de croyants mais contribue aussi à repenser la manière dont les ministères peuvent s'exercer.

« L'Épître [aux Éphésiens] est donc de saison, aujourd'hui plus que jamais. L'Église doit s'attendre à recevoir, non seulement les dons spirituels du baptême de Pentecôte, mais les ministères qui sont les dons du Christ, grâce auxquels elle parviendra à sa stature parfaite »²⁶.

La lettre aux Éphésiens sera souvent évoquée par L.D. (il y consacre 12 études bibliques dans le journal *Esprit & Vie* de 1934). Il y souligne tout ce qui touche à la compréhension de l'Église mais il y prend garde à ne pas trop vite figer le propos pour éviter de durcir ce qui doit rester vivant et dynamique dans la perspective de la venue en gloire du Seigneur.

Il n'y a pas de vie du corps-ecclésial si les cellules (les croyants) ne sont pas eux-mêmes bien vivantes. Cette vie débordante est aussi une conséquence de la vie du Ressuscité en tant qu'il est la tête du corps. L'originalité de L.D. dans le contexte du Réveil de l'Ardèche est de ne pas opposer le croyant vivifié à une Église déclarée morte ou figée. Même si parfois l'institution réformée pouvait paraître sclérosée, le pasteur Dallièr y découvre d'humbles traces de vitalité porteuses d'espérance.

Pour cela, il faut être animé de cet amour-agapè qui a triomphé du mur de la haine (Ép 2,14) et donc ne pas ériger, sous prétexte de favoriser le Réveil, de nouvelles barrières.

« Celui qui donne les ministères, c'est le Seigneur monté au ciel : 'Il est monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes choses. Et il a donné les uns comme...' Procurer la paix, c'est donc discerner l'élection pour le service en soi-même et en autrui. Le fruit de la réconciliation avec Dieu consiste à recevoir une place et une forme de service : voilà le fruit de l'Esprit, qui est *Irênê*.

Je sais bien que cet enseignement est sujet à déformation, car j'en ai déjà souffert. J'ai vu des chrétiens et des chrétiennes défendre avec becs et ongles leur place, leur ministère, c'est-à-dire une place et un ministère tracés par leur intelligence, et non pas reçus comme un fruit de l'Esprit.

Celui qui donne du ciel les uns comme apôtres, les autres comme prophètes, et ainsi de suite, est le prince de la Paix. En lui les ministères sont agencés pour se compléter les uns les autres, pour s'entr'aider, pour se remplacer selon les besoins. L'élection pour le service a son centre en Jésus-Christ, mais elle n'a pas de limites sclérosées. Selon les termes que nous a enseignés Gabriel Marcel, elle est un Être, non un Avoir. J'ajoute que cette élection conduit à un Être dans la paix ; c'est là que l'on reconnaît le fruit de l'Esprit »²⁷.

2.3. La Table du Seigneur

Un point étonnant dans le contexte protestant et plus encore dans la perspective du pentecôtisme, est l'importance donnée par L.D. à une pratique régulière du repas du Seigneur (eucharistie/Sainte Cène).

« Si quelque statisticien épris d'enquêtes posait cette question aux protestants contemporains : 'Quelle place la Sainte Cène tient-elle dans votre culture spirituelle ?' gageons qu'une forte proportion répondrait : 'Elle n'y tient aucune place ou presque' »²⁸.

Cet élément est si important qu'on pourrait se demander si pour L.D. le rôle premier du pasteur n'est pas de présider le repas du Seigneur plus que de prêcher !

« C'est dans les pasteurs consacrés pour donner la Sainte Cène que l'Église reconnaîtra l'élection par laquelle est suscitée la communauté militante »²⁹.

À plusieurs reprises, il affirme que le lien spirituel qui le maintient attaché à l'Église réformée c'est sa participation à la Cène dans le temple du village de Charmes-sur-Rhône (c'est la seule paroisse où il exercera un ministère de 1925 à 1962).

« Nous avons tout là. Je puis vous le dire, j'ai de beaux souvenirs du temple de St-Germain, mais il n'y a, pour moi, sur la terre, nul lieu aussi sacré que le temple de Charmes, où nous

²⁷ L. Dallièrre, Retraite 1959, *Les trois premiers fruits de l'Esprit*, Comp. 2, p. 383.

²⁸ L. Dallièrre, « La fonction spirituelle du culte. IV. La Cène et l'unité de l'homme », *Foi et Vie*, 1926, 8, p. 408, Comp. 1, p. 116.

²⁹ L. Dallièrre, *La question que posent à l'Église les structures du monde moderne*, 1948, Comp. 2, p. 223.

avons reçu tant de grâce dans la Sainte Cène, où j'ai vu défiler tant de cercueils devant cette Table sainte »³⁰.

Reprenant les deux éléments dont je disais qu'ils caractérisent le XX^e siècle, nous voyons dans la pensée de L.D. qu'il développe sa théologie eucharistique à la fois à la lumière de l'ecclésiologie et de la pneumatologie.

2.3.1. La Table du Seigneur, signe de l'Unité du corps

Nous l'avons déjà dit, L.D. ne veut pas d'un Réveil qui contribuerait à ajouter une nouvelle division à l'Église. Aussi plutôt que de centrer la vie des chrétiens acquis au Réveil, sur tel ou tel point de doctrine (les ministères, l'eschatologie...) ou sur telle ou telle pratique ou expérience spirituelle (le baptême par immersion, le parler en langues, la dîme...), le fondateur de l'Union de prière cherche à redonner une place centrale à la sainte Cène. Fadiey Lovsky le dit de manière explicite :

« Le centre de gravité sacramentelle de son ecclésiologie est dans la Cène, et non pas dans l'immersion baptismale : l'appartenance à l'Union de prière se marque par la participation à la Sainte Cène de l'É.R.F. et non point par une forme particulière du baptême »³¹.

Cette affirmation de F. Lovsky est confirmée non seulement par son expérience personnelle dans l'Union de prière, mais par de nombreuses affirmations du pasteur Dallière lui-même. Voici par exemple ce qu'il écrit dans son étude de 1949 sur la vie de communauté :

« Où la communauté manifeste-t-elle sa présence tangible sur la terre ? La réponse à cette question est donnée par nos études de 1948 sur la prière. La communauté est présente à elle-même, devant Dieu, au milieu du monde, par son Eucharistie. C'est dire que l'Union de prière a un centre de rassemblement visible, qui est la Sainte Cène du Temple de Charmes, le 3^e dimanche de septembre. [...] Après cette Cène exceptionnelle, nous participons chaque dimanche à des cultes de l'Église réformée de France ou d'une Église apparentée »³².

³⁰ L. Dallière, Troisième réunion en vue de la fondation de l'Union de prière. Appartenance à l'Église Réformée, Comp. 2, p. 152.

³¹ « La pensée théologique du pasteur Louis Dallière », *Études Théologiques et Religieuses*, 1978, 53/2, p. 183.

³² L. Dallière, *Quatre études sur la vie de communauté*, 1949, 2^e étude, § 2 : Présence de la communauté, Comp. 2, p. 230.

D'ailleurs, dans les débuts du Réveil, il adopta une position qui en déconcerta plusieurs. C'est le pasteur Schaerer qui l'exprime dans son étude sur les débuts du Réveil et de l'Union de prière :

« À Charmes, s'organisa une réunion hebdomadaire appelée 'la Communion'. En effet, la Sainte Cène y était célébrée chaque fois. On y priaît librement et les dons spirituels s'y manifestaient. À Charmes, on venait à cette réunion de Privas, du Pouzin, d'ailleurs encore... Jusqu'au jour où le pasteur Dallièr décida de la supprimer. Comme je m'en étonnais auprès de lui, il me répondit : 'Bien que ces réunions soient publiques, annoncées au Temple, ouvertes à tous, elles créent, en fait, une scission dans la paroisse... Il y a, en réalité, deux Saintes Cènes, celle du Temple et celle de la réunion. Cela ne doit pas être. Il ne faut pas que le Réveil divise l'Église »³³.

Ce souci de l'unité, de la communion entre les membres du corps de Christ, induit une attitude d'humilité et non d'orgueil spirituel.

« Nous sommes loin de la 'fréquente communion'. Ceci non point par puritanisme janséniste, mais par une charité profonde pour l'Église réformée et à travers elle, pour tout le corps visible de l'Église. Notre but n'est pas de faire mieux sur la terre que l'Église, avec ses messes répétées partout : mais de préparer la grande Cène universelle du Retour de Jésus. Nous devons donc croire que des grâces spéciales sont mises abondamment à notre disposition : dans la lecture de la Bible, dans la prière, et dans l'action constante du Saint-Esprit, pour suppléer à ce que pourrait [donner] dans une autre piété la communion plus souvent répétée. La Cène de Charmes est alors une grande pierre fondamentale sur laquelle on est tout ce temps appuyé, sans avoir besoin de venir la toucher à intervalles rapprochés »³⁴.

2.3.2. La Table du Seigneur, cœur de la vie charismatique

C'est cet amour de l'Église et cette soif de son renouveau spirituel qui pousse L.D. à expliciter sa compréhension du Repas du Seigneur. Pour beaucoup de protestants, la pratique eucharistique catholique avait perdu toute pertinence et le culte protestant avait déplacé l'accent sur la prédication. Mais la ferveur initiale de la Réforme avait laissé souvent place à un culte intellectuel ou embourgeoisé.

³³ *Retour historique sur les origines de l'Union de prière*, 1969, p. 8. Archives de l'Union de prière.

³⁴ Correspondance avec Mlle Matthieu, lettre du 23 juin 1944, Comp. 2, p. 604.

Mais comment donner une forme visible et inspirée à la vie spirituelle et cultuelle sans pour autant adopter le style pentecôtiste ? La réponse sera vite proposée : puisque le culte culmine dans la célébration de la Cène, c'est elle qui offrira le support liturgique recherché. C'est aussi une manière de contrebalancer l'importance de la prédication, et d'éviter que le culte, centré sur le sermon, ne devienne un temps ne mobilisant que la raison. Le repas du Seigneur permet au contraire une forme de rapport « mystique » au Christ qui se rend présent dans la communion³⁵.

« Je crois et je suis pleinement persuadé que le plan qui est dans le cœur de Dieu, à l'heure actuelle, c'est de rétablir, dans le Réveil, le culte en Esprit qui lui sera pleinement agréable. Au centre de ce Culte sera la Sainte Cène, célébrée entièrement selon la pensée de Christ, telle qu'elle est dévoilée dans les chapitres 13 à 17 selon saint Jean »³⁶.

« Dans la Sainte Cène Jésus se donne à nous, s'unit à nous, prend possession de nous et dans cette union avec Jésus nous recevons ce cœur de Jésus qui sait pardonner. [...] **L'acte central de la Sainte-Cène c'est de recevoir Jésus en nous** »³⁷.

Avec l'effusion du Saint-Esprit, le croyant redécouvre que l'on peut adorer Dieu « de tout son cœur », mais cette adoration doit aussi se faire « de toute sa pensée », et c'est précisément ce qu'apporte la liturgie, en particulier, celle de la Cène :

³⁵ Dans les milieux du Réveil, cette « mystique » de la Cène chère au pasteur Dallière le fera parfois soupçonner de « cryptocatholicisme ». Il est vrai que dans sa compréhension de la présence réelle, L.D. est plus proche de Calvin que de Zwingli.

³⁶ L. Dallière, « Après le baptême du Saint-Esprit », *Esprit et Vie*, avril 1935, 4, p. 44a, Comp. 1, p. 454. Ce lien entre la Cène et l'évangile de Jean est étonnant, car Jean n'a précisément pas de récit de l'Institution ! Sans doute est-ce l'aspect de communion avec Jésus en la personne du disciple bien-aimé qui conduit L.D. à établir ce lien.

³⁷ L. Dallière, « Le pardon », *Esprit et Vie*, juin 1936, 6, p. 206a, Comp. 1, p. 516. Carl-A. Keller dans son *Calvin mystique. Au cœur de la pensée du Réformateur*, Genève, Labor et Fides, 2001, pp. 157-169, souligne aussi la portée centrale de l'union à Christ dans la célébration de ce sacrement : « Ajoutons à ces considérations que le Saint-Esprit, véritable maréchal de la pratique et de la réalisation de l'union au Christ dans la vie courante, ne chôme pas non plus lors de la célébration de la Cène. Comme il organise et anime la participation du chrétien à la Personne du Christ à tout moment et en tout lieu, ainsi il assure l'union au Christ au cours de la Sainte Cène » (p. 159). Entre Luther et Zwingli, Calvin souligne l'importance de l'élément concret du pain et du vin en ce qu'ils nous font aussi participer à l'humanité de Jésus et pas seulement à sa nature spirituelle. Ce réalisme de l'incarnation sera également cher au pasteur Dallière.

« Notre Culte, avons-nous dit, se rattache à la Sainte Cène : or la Sainte Cène a un ordre, elle est Eucharistie au Père, au Fils et à l'Esprit-Saint. Respecter cet ordre, c'est sauvegarder la liberté qui serait opprimée par le désordre. [...] »

Ainsi les formes fixes garantissent la liberté du Saint-Esprit, sur un solide fondement biblique. Avec la spontanéité pure, il n'en irait plus de même. Les croyants, orgueilleusement séparés, chercheraient à entrer directement dans l'Eucharistie du Saint-Esprit sans passer par celle du Père ni celle du Fils. Ils tomberaient vite, je le répète, dans, la glorification du moi humain »³⁸.

Ce qu'apporte encore cette pastorale de la Cène, c'est un déploiement du sacrement du baptême. L.D. n'hésite pas à considérer ce baptême de l'Esprit comme un sacrement au même titre que le baptême d'eau et la Cène.

« Dans le Baptême du Saint-Esprit, il n'y a pas de matière, comme l'eau dans le Baptême, ou le pain et le vin dans la Sainte-Cène. Il n'y a pas de matière, mais il y a une action, non obligatoire d'ailleurs, c'est l'imposition des mains (dans l'exemple de Actes 10,44, le Saint-Esprit descend, sans qu'il y ait eu imposition des mains). L'imposition des mains (voir Actes 8,17; 19,6...) aide à comprendre la présence mystérieuse de Jésus-Christ. Le geste se dépasse lui-même par le Saint-Esprit »³⁹.

« Cela est attesté encore par ce second fait que Jésus forme les apôtres pour déposer entre leurs mains les sacrements de la nouvelle alliance. Au risque d'une certaine hardiesse par rapport à la lettre des écrits de Calvin, disons que nous parlons ici de deux sacrements reconnus par presque tous, le Baptême et la Sainte Cène, et aussi d'un troisième, qui est bien proche des deux premiers, la promesse, le don ou le Baptême du Saint-Esprit. Ces signes visibles et efficaces dans la foi saisissent la personne de l'homme entier, esprit-âme-et-corps, pour le greffer sur le Cep qui est Christ, et pour le revêtir de la force, de la fermeté qui fut celle même du Christ, c'est-à-dire l'habitation du Saint-Esprit en l'homme »⁴⁰.

³⁸ L. Dallièr, *Quatre études sur la prière*, 1948 : 2^e étude, § 4 : Fondements bibliques de la liturgie, Comp. 2, p. 207.

³⁹ L. Dallièr, *La Parole de Dieu et les sacrements*, 1952, 4^e étude, § 2 : Le Baptême du Saint-Esprit, Comp. 2, p. 265.

⁴⁰ L. Dallièr, *L'Église et l'évangélisation*, 1956, 2^e étude, § 2 : L'initiation chrétienne, Comp. 2, pp. 307-308.

Ici aussi nous sommes très loin de la perspective des Églises issues de la Réforme. Il y a un élément nouveau qui s'expliquera si l'on se tourne maintenant vers l'eschatologie :

« Le Baptême est un point de départ qui contient tout, mais non encore développé. C'est comme une graine. Mais il faut que la graine soit semée dans un sol et reçoive air et lumière. La Sainte Cène est le sol, c'est la terre de laquelle la graine croît. [...] »

De même, le Baptême du Saint-Esprit est lié à la Sainte Cène. C'est dans la Sainte Cène que l'on reçoit, par l'imposition des mains, le Baptême du Saint-Esprit, et non pas individuellement comme en seule liaison avec 'son' baptême. [...]

Le Baptême du Saint-Esprit ne se conçoit pas sans la Sainte Cène. Le Baptême est le seuil, la Sainte Cène est la Table, le Baptême du Saint-Esprit est l'armement de l'armée unifiée et combattante en vue du Retour de Jésus »⁴¹.

3. L'Église « finitive », Épouse du Seigneur qui vient

Pour L.D., c'est la prise en compte du « maranatha » qui constitue la clé de tout l'agir chrétien. Il nous semble que sur ce point, L.D. reste profondément précurseur. En effet, s'il y a bien une réappropriation de l'eschatologie par la théologie chrétienne du XX^e siècle, cette prise en compte reste essentiellement de l'ordre du travail intellectuel ou de l'analyse portée sur la société occidentale. Le souci eschatologique est plus de l'ordre de l'outil que de l'éthos. L.D. en est conscient, en particulier quand il déconstruit le schéma des dispensations. Pour lui, en effet, toute l'énergie mise dans ces spéculations détourne de l'essentiel qui est de former l'Église et non pas de l'informer. Pour le fondateur de l'Union de prière, l'eschatologie se mûrit dans le cœur par la prière et non pas dans les savantes analyses des textes prophétiques. L'interrogation est légitime mais la manière d'y répondre n'est pas juste et détourne de l'essentiel.

Pourtant, dans la *Charte* qu'il rédige, L.D. semble proposer une pensée suffisamment construite pour que l'on comprenne que l'attente de la Parousie est aux antipodes du quiétisme. Entre vouloir tout expliquer en convoquant tous les passages bibliques supposés pertinents et se taire sous prétexte que, dans l'histoire, les chrétiens qui se sont entichés des prophéties ont fini par déraisonner, L.D.

propose une voie médiane qui fut celle des grands docteurs de l'Église. Bien sûr il y apporte son expérience personnelle, ses réflexions, mais dans les grandes lignes il entend rester proche de l'enseignement du Nouveau Testament.

Cette prise en compte sérieuse de la parousie est une réponse d'espérance au cœur d'un XX^e siècle qui fut aussi celui d'Auschwitz, de la bombe atomique, des totalitarismes. Face au sentiment d'absurdité voire de nihilisme qui pourrait gagner les esprits, il faut entendre cette parole initiale de la liturgie de la cène : « En haut les cœurs ».

Trop souvent, les regards se sont tournés vers le passé. Il s'agissait de retrouver un idéal perdu et de faire revivre une Église primitive un peu trop idéalisée (restaurationisme). Une fois parvenu à un niveau jugé adéquat et installé dans une forme ecclésiale considérée comme conforme à la Bible, il suffirait de durer en attendant la venue glorieuse du Seigneur. Mais ne risque-t-on pas d'agir comme le serviteur qui a enterré son talent (Mt 25) ?

Pour L.D., l'effusion des « pluies de l'arrière-saison » (expression classique des milieux pentecôtistes), est accordée non pas en vue de raviver une Église plus charismatique, mais de préparer toute l'Église à la parousie. Il y a dans cet élan de pentecôte du XX^e siècle plus qu'un énième réveil qui lui aussi finira par se tarir. Il y a au contraire un *kairos*, une nouveauté dont il faut prendre toute la mesure. Il écrit dans la *Charte* :

§ 17 / 21 Au cours des siècles, il n'y a pas eu de Réveil sans défrichement d'un terrain nouveau. Ainsi toute marche en avant de la conquête inaugurée par S. Paul chez les Païens a son origine dans un Réveil spirituel.

§ 39 / 43 Les mouvements œcuméniques et les efforts catholiques semblent ne pouvoir se rejoindre que s'il surgit, par la Grâce de Dieu, un événement nouveau.

Pour comprendre la nouveauté dont il est ici question, il faut se placer dans le contexte d'une réflexion essentiellement située sur le plan spirituel. Pour L.D., la nouveauté n'est pas de l'ordre des circonstances historiques (il a rejeté l'idéologie du progrès ; il a critiqué la catégorie du « périmé » mise en œuvre par la philosophie idéaliste⁴²), ni d'une société caractérisée par la fuite en avant ou la recherche de la mode. Le neuf pour L.D. ne vient que de Dieu : « Voici, je fais toutes choses nouvelles ! » (Ap 21,5 en écho aux propos du

⁴² « Examen de l'idéalisme », *Études Théologiques et Religieuses*, 1931, pp. 24-48, 137-160, 351-375., Pour la catégorie du périmé : Comp. 1, pp. 255-257.

deutéro-Ésaïe 42,9 ; 43,19 ; 48,6 ; 66,22). Le pasteur Dallière rejoint ici la pensée paulinienne quand elle évoque le mystère : le passage du voilé au dévoilé en un temps qui n'appartient qu'à Dieu (Ép 3,9 ; Col 1,26).

L'accueil et la compréhension de la nouveauté sont donc étroitement liés à la vie charismatique du croyant, vie qui prend place dans la réalité de l'Église : une, sainte, catholique et apostolique. Quand l'unité est perdue, la catholicité est revendiquée par chaque Église au détriment des autres confessions et l'apostolicité se mue en hiérarchie où le pouvoir remplace le service. Cette Église n'exprime donc plus la sainteté que Dieu voulait lui conférer.

C'est pour cela que L.D. ne montre qu'un intérêt très relatif pour ce qui est de l'ordre de l'innovation surtout si elle se présente comme invalidant ce qui la précède. On peut évoquer ici une anecdote rapportée par le pasteur Alphonse Maillot, à propos d'une pastorale consistoriale au sortir de la guerre. Les jeunes pasteurs, disciples de K. Barth, voulaient en remonter aux collègues plus âgés à qui ils reprochaient leur piété coupée des défis de l'heure. Lors de cette rencontre, L.D. fut invité à parler :

« Puis ce fut le tour du pasteur Dallière qui, tout naturellement, lui, ne prit pas les chemins de l'ironie, mais ceux de la théologie. Le discours fut bref et pourtant long et lourd. [...] J'étais K.O. debout. Dallière s'était introduit dans la faille de mon système barthien, faille que j'avais pressentie, tout en restant incapable de la préciser ni de la cerner. Et Dallière venait d'y déposer de la dynamite »⁴³.

Ce qui importe dans ce récit, c'est l'exemple qu'il offre de pasteurs qui assimilent la nouveauté avec l'innovation et pensent en termes de rupture. Pour L.D., c'est là une démarche purement formelle et vouée à une perpétuelle répétition : l'innovation d'aujourd'hui sera bientôt dépassée et remplacée par une autre. Le moderne est un « ringard » en puissance ! Bien sûr L.D. ne refuse pas le changement et il vit avec son temps, mais le neuf lui semble d'un autre ordre que la mutation polymorphe du réel. Le risque existe pour la théologie de soumettre sans vigilance le donné de la foi à la matrice du changement. Il y a une forme d'élitisme des clercs qui se coupe de la vie de foi du peuple croyant⁴⁴.

⁴³ « Comment on change de théologie », in *Histoire d'eaux et d'autres*, Paris : Les Bergers et les Mages, 1989, pp. 53-55.

⁴⁴ Sur ce point, l'opinion de L.D. n'a pas beaucoup évolué comme l'indique cet article de jeunesse : « Plaçons-nous au point de vue des âmes simples qui ont une

La démarche n'est pas nouvelle et a accompagné toute l'histoire de la théologie depuis l'Antiquité où le néo-platonisme joua un rôle important, à l'époque moderne où le développement des sciences exactes fascina de nombreux penseurs, en passant par le Moyen Âge épris d'aristotélisme. Au XX^e siècle, c'est presque chaque décennie qui verra la théologie se mettre à l'école de l'existentialisme, du marxisme, du structuralisme, de la psychanalyse, de la philosophie du process... Cette tendance L.D. l'a aussi perçue avec le mouvement du Réveil qui, au nom d'un renouveau de la foi, risquait de poser un jugement sur les Églises établies (cf. citation à la note 23).

Quel est donc ce neuf auquel aspire le fondateur de l'Union de prière ? Il nous semble que ce neuf est à la fois de l'ordre de la divine surprise (L.D. a parfois employé l'expression de « coup d'État divin »)⁴⁵ mais aussi en cohérence avec ce qui relève des promesses de l'alliance (c'est pour cela que le destin d'Israël ne peut être laissé de côté). Cette nouveauté est autant liée à l'espérance et à la grâce qu'au labeur auquel chaque disciple est invité (lettre de Jacques). Il est donc logique, dans cette perspective, que le cadre où cette nouveauté pourra surgir soit l'Église puisqu'en elle il y a conjonction de la pérennité sacramentelle, marque de cette fidélité de Dieu envers ses créatures, et nouveauté en raison de l'action de l'Esprit au cœur du culte. La perspective œcuménique reçoit ici un appui important puisque pour L.D., l'Église est entendue au sens transconfessionnel. C'est donc ensemble mais aussi avec nos histoires et nos spécificités qu'il faut se disposer à recevoir cet élément neuf.

Voilà pourquoi L.D. ne peut se résoudre à confier cette quête de l'élément nouveau au seul travail théologique, si ce travail s'accomplit uniquement dans un cadre académique coupé de la vie ecclésiale. De même qu'il a fermement rejeté les spéculations eschatologiques, avatar pseudo-spirituel d'une forme de rationalisme, il refuse de cantonner le ministère de docteur à la culture livresque. Il ne suffit

piété vivante. (C'est toujours là qu'il faut en revenir, car nous sommes les *serviteurs* du peuple de Dieu.) Nous les trouvons fortement attachées à l'Évangile et au dogme, mais, avouons-le, la théologie, elles s'en méfient. Elles craignent la nouveauté, l'invention humaine, le renversement de la foi. 'Préjugé religieux, obscurantisme, ignorantisme !', j'entends d'ici le mépris des esprits forts. Je l'ai partagé, moi aussi. Mais j'en suis venu à croire que ce sont les simples qui ont raison » (« Le Réveil et la doctrine : IV. Les dangers de la théologie », *La Vie Nouvelle*, vendredi 30 septembre 1927, p. 306b).

⁴⁵ Cette formule n'apparaît que tardivement dans les écrits de L.D. même s'il reconnaît l'avoir empruntée à un article du Père Pierre Benoît daté de 1948. *Le Réveil et le renouveau du Saint-Esprit*, 1970, 2^e étude : Les coups d'état de Dieu, Comp. 2, pp. 516-520.

pas non plus de s'immerger dans le flot de la vie sociale, culturelle, politique⁴⁶. La nouveauté, celle que le docteur poursuit pour la partager aux fidèles, se reçoit dans la prière de l'Église. Mais comme nous l'avons vu, pour L.D., la prière de l'Église dépasse le cadre confessionnel. Le théologien qui comme le guetteur tente de discerner ce qui peut surgir à l'horizon, est obligé de cultiver la dimension de communion. S'il prend lui aussi sa place dans une Église confessante, il ne s'enferme pas dans le cadre étroit des identités confessionnelles. Rappelons que L.D. a pratiqué cette ouverture tout en affirmant son enracinement réformé. Il nourrit sa réflexion aussi bien des auteurs pentecôtistes que des mystiques catholiques ; il lit K. Barth et le revivaliste américain Finney.

Et s'il estime que cet élément nouveau reste encore en attente, c'est peut-être parce que le cadre ecclésial où il pourrait se révéler est encore insuffisamment réalisé. Encore une fois, il ne suffit pas pour lui de réunir toutes les sommités de la théologie pour que, du choc de la rencontre, jaillisse cet élément neuf. Ce serait chercher à forcer la main de Dieu. Le fondateur de l'Union de prière guette au contraire, celles et ceux qui, comme lui, fondent leur pensée sur la prière et s'ouvrent ainsi à la dimension prophétique par laquelle s'exprime la quintessence de toute parole théologique. Pour en arriver là, il faut de longues lectures, des cahiers noircis de notes et de réflexions, des échanges et des débats, mais tout ce labeur est à l'œuvre finale ce que les croquis sont au tableau de maître.

L'élément nouveau implique une ascèse, personnelle et ecclésiale. Il n'est donc pas étonnant que la nouveauté soit reliée au baptême en tant qu'il est dépouillement radical :

« Dépouillons-nous d'abord en Jésus de notre soi-disant civilisation moderne, et de notre nationalisme. Nous cessons d'appartenir au monde des techniques, des modes, de la nouveauté et du modernisme, pour appartenir à Jésus, auteur d'un fait infiniment plus moderne, son Avènement comme Messie »⁴⁷.

Mais c'est aussi par la prière que le tri s'opère entre le nécessaire et l'accessoire, entre le chemin à suivre et l'impasse à éviter. Ce que L.D. écrit à propos d'Israël dans la *Charte* peut aussi s'appliquer à notre sujet :

⁴⁶ On connaît la phrase de Hegel disant que la lecture matinale du journal était une sorte de prière réaliste.

⁴⁷ *Le Réveil et le renouveau du Saint-Esprit*, 1970, 2^e étude, § 3 : Nous replacer sous le baptême, Comp. 2, p. 519.

§ 27 / 31 Ce qu'elle lui donne d'abord, c'est sa prière : car nulle prophétie de l'Écriture ne s'accomplit sans l'intercession de l'Église. Il y faut la libre coopération de volontés humaines qui veulent les buts de Dieu (souligné par nous).

Conclusion : Vouloir les buts de Dieu

En une époque où les Églises, non sans raison, réfléchissent à leur organisation, leur fonctionnement, leur gouvernance, l'approche de L.D. rappelle que la clé n'est pas dans l'adoption de nouvelles techniques, ni dans la multiplication des règles (même si la vie communautaire se révèle plus harmonieuse avec un tel cadre), mais fondamentalement dans un ajustement à cette volonté divine qui, en Christ, conduit toute la création vers sa plénitude.

La recherche d'une harmonie dans l'exercice des ministères, le souhait de paix dans la vie des communautés, est une aspiration légitime qui découle de l'exercice de cet amour-agapê qui donne toute sa pertinence aux charismes (1 Co 12–13). Si en outre cette aspiration est éclairée par l'horizon eschatologique du « Shalom » apporté par le Prince de la paix (És 9,6 ; Ép 2,14), nous comprenons que le but de Dieu au terme de l'histoire du salut c'est restauration de l'harmonie relationnelle qui existe de toute éternité en Dieu et qu'il voulait partager avec ses créatures.

Même balbutiante, même imparfaite, même fragile et toujours à retrouver, la communion dans l'Église, corps vivant où chacun trouve une place pour s'épanouir, ne vise pas le bonheur des individus, mais l'harmonie des peuples, selon la *lectio difficilior* d'Apocalypse 21,3⁴⁸. Car si l'enfer peut être décrit comme l'égoïsme poussé à son comble⁴⁹, la création nouvelle est caractérisée par une *koinonia* de toutes les créatures (És 11,1-9). C'est pour cela que vue sous l'angle eschatologique, l'Église n'est pas une construction ou une structure, mais une « Épouse ».

« L'espérance en l'homme est une vertu de l'âme, individuelle si l'on veut ; mais elle tend vers une plénitude universelle.

⁴⁸ « Ils seront ses peuples » plutôt que « Ils seront son peuple ».

⁴⁹ Saint Augustin dans la *Cité de Dieu* le disait ainsi : « Deux amours ont donc bâti deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité de la terre ; l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité de Dieu » (XIV, 28). C.S. Lewis dans sa fiction *The Great Divorce* (1945) imagine aussi l'enfer comme une ville où chacun met la plus grande distance possible entre lui et les autres. Citons aussi la formule célèbre de la pièce *Huis-clos* (1944) de Jean-Paul Sartre : « L'enfer, c'est les autres ».

Limiter l'espérance au bonheur de l'âme séparée après la mort est impossible. L'espérance veut que Dieu soit heureux par la présence de toute son Église aimée, épouse du Fils dans la Résurrection ; l'espérance veut que toute l'Église ressuscitée soit heureuse dans la vue de Dieu ; mon espérance sera comblée quand, ressuscité, j'aurai part à la plénitude de la présence de Dieu et de l'Église »⁵⁰.

Si nous répondons chacun à un appel de Dieu en Christ, soit pour un ministère institué soit pour un service compris comme relevant du sacerdoce universel, cet appel est en vue de cette réconciliation ultime quand Dieu fera toute chose nouvelle. La vie du ciel dans la béatitude éternelle ne sera pas la vie de notre monde civilisé dépouillée de ses lourdeurs et imperfections (même si la Jérusalem d'en-haut a les traits d'une cité) mais la célébration intemporelle du Dieu trois fois saint.

La vie de l'Église et le quotidien de nos communautés en attendant cette heure c'est d'accueillir et d'attester par son culte en esprit et en vérité cet avant-goût du Royaume.

« Dans les affaires d'ici-bas, le Français moyen qu'est chacun de nous, se voit sollicité par les promesses de toutes sortes, les promesses électorales par exemple. Le candidat dépeint le but merveilleux que se propose son parti. Il sollicite notre voix pour y parvenir. Tout autre est la présence de l'Église au monde. Elle ne demande pas la voix des hommes pour introniser son Seigneur. C'est déjà fait : 'Celui qui a été abaissé pour un peu de temps au-dessous des anges, Jésus, nous le voyons couronné de gloire et d'honneur' (Hébreux 2,9). L'Église présente au monde ne recrute pas ses militants en vue d'un lendemain terrestre. Le programme de l'Église – le programme de son Chef –, c'est d'achever la plénitude de sa formation en Christ, en vue de sauver le monde du péché et de la mort. Programme utopique entre tous : 'Nous t'entendrons là-dessus une autre fois' (Actes 17,32). Pourtant, si nous voulons entendre S. Paul aujourd'hui, il nous montre que c'est là le seul programme absolument vrai et certain, raisonnable et fondé : et que, à côté de lui, il n'y en a pas d'autre »⁵¹.

⁵⁰ *Communauté de l'espérance*, 1953, 2^e étude, § 4 : L'espérance de Dieu, Comp. 2, p. 275.

⁵¹ *L'Église présente sous l'action du Saint-Esprit*, 1967, 4^e étude, introduction, Comp. 2, p. 484.

La question des ministères n'est donc pas d'abord un sujet d'administration ecclésiale ou de théologie pratique, mais de liturgie au sens noble du terme. Cela prend tout son sens quand on se rappelle que nous sommes appelés à être un peuple de prêtres (Ex 19,5; 1 P 2,9; Ap 1,6) qui à chaque célébration du Repas du Seigneur n'oublie pas l'horizon du Maranatha et ose dire comme les premières générations de disciples :

« Vienne la grâce et que ce monde passe ! Hosanna au Dieu de David ! » (*Didachè*, X.6)



Questions de réflexion proposées par les organisateurs du Colloque :

Les ministères institués fournissent-ils une médiation nécessaire à l'action de l'Esprit au sein de l'Église ? Constituent-ils au contraire un frein à cette action ? Ou les deux à la fois ?

Comment articuler plus précisément le lien entre l'action de l'Esprit dans l'Église – le « sacerdoce universel » – et les ministères établis (Ép 4,11) ?

Par ailleurs, existe-t-il des critères théologiques, bibliques, pratiques ou expérimentaux permettant de reconnaître l'action de l'Esprit chez telle personne en vue d'un ministère dans l'Église, au risque de la confronter à un cadre prédéfini historiquement et/ou culturellement ?

Est-ce simplement la conviction personnelle d'être appelé à un ministère qui est déterminante ou y a-t-il aussi des critères plus objectifs et plus mesurables ?

Babel et Pentecôte

par **Matthieu
MOURY,**

*pasteur de l'Église
évangélique baptiste
d'Argenteuil (France)*

« Deux amours ont donc fait deux cités :
l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu,
la cité terrestre ;
l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi,
la cité céleste »¹.

Saint-Augustin

Les récits étiologiques bibliques fascinent les foules depuis toujours, c'est notamment le cas de l'épisode de la tour de Babel (Genèse 11,1-9). De Philon d'Alexandrie à Jacques Derrida, cet épisode a suscité une abondante littérature. Dès les premiers siècles de l'histoire de l'Église, les exégètes chrétiens se sont attachés à interpréter le récit primitif à la lumière de la nouvelle alliance. Dans un sermon sur la Pentecôte, Saint-Augustin se réfère à Babel en écrivant que « l'esprit de fierté disperse les langues, l'Esprit saint réunit les langues »². Le rapprochement entre Babel et Pentecôte est-il valable ? Que peut-il nous apprendre ? C'est ce que nous essayerons de déterminer dans ce qui suit, en nous intéressant d'abord au récit primitif, puis à la péricope lucanienne.

I. Babel

Le récit de la tour de Babel vient clôturer l'histoire primitive, Genèse 1–11, qui raconte les premiers pas de l'humanité, du jardin d'Éden à la tour de Babel. La plupart des commentateurs relèvent

¹ St Augustin, *La cité de Dieu*, XIV, XXVIII, Cinquième série, Livres XI-XIV, *Formation des deux cités*, Paris : Desclée de Brouwer, 1959, p. 465.

² « *Spiritus superbiae dispersit linguas, Spiritus sanctus congregavit linguas* » cité en *Connaissance des Pères de l'Église* n° 138, *La Pentecôte*, Bruyères-le-Châtel : Nouvelle Cité éditions, 2015, p. 34.

que le récit de Babel opère d'ailleurs des renvois avec le reste de cette première grande partie, notamment la construction de la première ville (chap. 4), mais aussi la chute et l'expulsion d'Éden (chap. 3). La péricope qui précède est la fameuse table des nations (Gn 10,1-32) ; nous aurons l'occasion d'y revenir ; et celle qui suit, la généalogie d'Abram (Gn 11,10-32). Pris entre ces deux sections, notre passage « précède, en quelque sorte, le tableau chronologique des nations. L'ordre est logique et non chronologique ». En effet, « l'auteur vient d'évoquer la diversité humaine : ethnique, linguistique et territoriale. Entre autres choses, il va rendre compte de la diversité extrême des langues humaines »³. Le but du rédacteur de la Genèse est donc d'expliquer la dispersion géographique et linguistique des nations, mais également leur animosité envers le Dieu d'Israël, avec un sous-texte polémique contre les divinités babyloniennes. Pierre Berthoud souligne que, pour arriver à ses fins, le narrateur use d'un grand nombre de figures de style comme les jeux de mots, chiasmes ou allitérations⁴.

D'abord, l'unité de langage des fils de Noé (v. 1) est révélatrice d'une unité de projet : se « faire un nom » en construisant « une ville et une tour dont le sommet touche le ciel » (v. 4). Le vocable « nom » renvoie bien entendu à la séquence où Dieu avait donné le privilège à l'hominidé Adam de nommer les animaux en signe d'autorité (Gn 1,19-20). Mais les descendants d'Adam désirent désormais se forger leur autorité sans Dieu, le nom étant révélateur de l'identité et de la force dans le Proche-Orient ancien. Pour David Smith, « l'humanité cherche maintenant à créer sa propre identité, pour construire son monde d'une façon qui ne reflète pas l'image de son créateur, et ce faisant chercher à s'approprier le rôle qui n'appartient qu'à Dieu »⁵. De plus, Smith met en avant que dans les textes anciens le fait de nommer renvoyait au fait de conquérir, de sorte que « l'idée d'empire n'est pas loin »⁶.

Les humains veulent donc « se faire un nom » c'est-à-dire dominer le cosmos en se regroupant en un seul lieu (en violation du mandat de remplir la terre, cf. Gn 1,28 ; 9,7) pour former un empire

³ Jean-Marc Berthoud, *En quête des origines, les premières étapes de l'histoire de la révélation : Genèse 1 à 11*, Charols, Aix-en-Provence : Excelsis & Kerygma, 2008, pp. 358-359.

⁴ Berthoud, *op. cit.*, p. 360.

⁵ David Smith, « What hope after Babel? Diversity and community in Gen 11.1-9, Exod 1.1-14, Zeph 3.1 and Acts 2.1-13 » in *Horizons in Biblical Theology* 18.2, Leyde : Brill, 1996, p. 177.

⁶ Smith, *op. cit.*, p. 175.

qui viendra rivaliser avec les dieux. Cette interprétation cadre bien avec le contexte littéraire et archéologique puisqu'au II^e millénaire av. J.-C., les ziggourats étaient en effet considérées comme des lieux sacrés de rencontre entre les dieux et les humains qui démontraient la puissance des empires. Mais ce projet d'empire humain va se confronter au Dieu créateur...

Avec plusieurs auteurs (Berthoud et Wenham notamment), nous percevons cinq séquences⁷ successives dans le récit. Matthieu Richelle relève même une structure en chiasme avec en son centre l'ironique v. 5 : « le SEIGNEUR descendit »⁸ (l'idée de descente est reprise au v. 7). Les humains pensaient se hisser jusqu'au trône de Dieu, mais celui-ci doit descendre pour les voir. Le Seigneur constate cette unité impie manifestée par l'unité de langage et de projet (v. 6). Wenham relève les nombreux parallélismes et jeux de mots qui soulignent l'ironie du décalage entre le créateur et ses créatures⁹. L'Éternel décide promptement de « brouiller leur langue » (v. 7) avant de s'exécuter (v. 8). Le résultat de ce jugement divin explique la désunion humaine... L'effort humain d'autonomie anti-Dieu s'est soldé par un cuisant revers. Henri Blocher souligne que « l'orgueil de Babel est voué à l'échec. Le jugement qui frappe l'entreprise impériale, solitaire, c'est l'aboutissement directement contraire aux fins qu'elle s'était proposées [...] L'union forcée engendre la division, la dispersion. La prétention de toucher aux cieux sombre dans la confusion »¹⁰. Le jugement divin peut être résumé en trois réalités contrastées : la confusion du langage au lieu de l'unité linguistique, la fin du chantier sur terre au lieu de la montée au ciel et la dissémination dans le monde au lieu de la concentration à Babel. Tout cela engendre une « perte du lien » et une « perte du sens »¹¹ qui est rendu manifeste par les écarts de sens des langues humaines (v. 9) : « le nom 'Babel/babylone' ne signifie pas 'porte de dieu', comme le pensaient les Babyloniens, mais 'confusion', et il évoque les mots qui sonnent de la même manière

⁷ Introduction : Les humains unis par un même langage (v. 1). Séquence 1 : Les humains en pérégrination à l'est (v. 2). Séquence n° 2 : Le projet des humains de se faire un nom en faisant une ville-tour (vv. 3-4). Séquence n° 3 : La descente du Seigneur (v. 5). Séquence n° 4 : La réflexion du Seigneur (vv. 6-7). Séquence n° 5 : Le Seigneur met les humains en échec en les dispersant (vv. 8-9).

⁸ Matthieu Richelle, *Comprendre Genèse 1 à 11, La Bible et son message*, Charols : Excelsis, 2013, p. 279.

⁹ Gordon Wenham, *Genesis 1-15*, Grand Rapids : Zondervan, 2014, p. 240.

¹⁰ Henri Blocher, *Révélation des origines, Le début de la Genèse*, Charols : Excelsis, 2018, p. 220.

¹¹ Blocher, *op. cit.*, p. 221.

‘folie’ ‘déluge’ »¹². La soi-disant porte des dieux se révèle n’être qu’une impasse menant à la ruine. Ce bilan catastrophique est souligné par l’absence totale de la grâce dans le récit. Comme le souligne Berthoud, « dans le schéma de l’histoire primordiale (péché, sentence, pardon, châtement), un problème subsiste cependant par rapport à Babel. On ne trouve pas vraiment de parole de clémence »¹³.

Il faut sans doute chercher cette parole de clémence dans le récit de l’appel d’Abram (Gn 12,1-9). Dieu promet à Abram, homme âgé et marié à une femme stérile, une descendance et une nation (vv. 2-3). Le narrateur passe alors de l’universalisme de Babel au particularisme d’un seul homme, mais qui vise un résultat mondial (v. 3). De plus, Dieu s’engage à rendre le nom d’Abram « grand » (quelle ironie) et à faire de lui un canal de bénédiction (v. 2). Le message du rédacteur est clair, le contraste avec Babel est saisissant : la bénédiction n’arrivera pas par les efforts humains, mais par la seule grâce de Dieu. Il va élever le nom d’Abram non pour sa gloire propre, mais pour le bien des nations, le but divin étant de les unir sous sa souveraineté (Gn 49,10). Ce plan va se mettre progressivement en place avec la naissance d’Isaac (Gn 21), mais aussi l’émergence d’Israël comme nation (Ex 19) et la mise en place de la royauté davidique (2 S 7). L’arrogance des nations, avec Babylone en tête de gondole (És 14,13-15) ; et le péché répété d’Israël (Ex 32 ; 1 R 12) n’entraveront pas le projet bienveillant de Dieu (És 43). Même l’exil, qui rappelle l’expulsion d’Éden et la dissémination de Babel, ne pourra annuler la promesse divine (Jr 29). Dieu promet de réunir les nations ennemies sous une même bannière pour la louange de son nom (Ps 67) et de faire l’unité mondiale autour de sa personne dans sa ville sainte, Jérusalem (És 56). Babylone la prétentieuse sera alors détruite (És 47). Le prophète Sophonie annonce qu’un jour la malédiction de Babel sera défaite : « Alors je rendrai pures les lèvres des peuples, pour qu’ils invoquent tous le nom du SEIGNEUR (YHWH) en le servant dans un même effort » (So 3,9).

Après Babel, Dieu n’a donc pas dit son dernier mot...

II. Pentecôte

La tradition qui rapproche l’épisode de Babel de l’événement de la Pentecôte est très ancienne. Outre Augustin, on peut citer

¹² Wenham, *op. cit.*, p. 245.

¹³ Berthoud, *op. cit.*, p. 359.

Grégoire de Nysse, Origène et Cyrille d’Alexandrie¹⁴. Toutefois, l’ancienneté d’une tradition interprétative n’en fait pas une vérité absolue. Le rapprochement est-il valable ? Existe-t-il des indices textuels et thématiques ? Si tel est le cas, quelle est la relation exacte entre les deux textes ? Pour y voir plus clair, nous examinerons les textes bibliques, mais aussi les écrits du judaïsme du Second Temple. Tout d’abord, il convient de noter que les deux scènes interviennent à des « moments-charnières de l’histoire du salut »¹⁵, la fin de l’époque primitive pour la première scène, le début de l’ère chrétienne pour la deuxième. Les deux récits décrivent des événements *sui generis* qui expliquent une situation donnée : la dispersion des peuples pour Babel, la naissance de l’Église à la Pentecôte. Pour cela, ils dépeignent des théophanies inversées, la présence de Dieu comme jugement d’un côté, la présence de Dieu comme bénédiction de l’autre.

Selon David Smith, « le récit de Babel sert de modèle à l’histoire de la Pentecôte racontée par Luc »¹⁶. Cela est mis en évidence par le nombre de thématiques communes : l’idée d’unité, de peuple, de langue, de rassemblement/dispersion, de nom, de confusion, mais aussi des mouvements ascendants (la tour qui monte jusqu’au ciel, la chambre haute) et descendants (Dieu descend, le vent qui vient du ciel). Craig Keener met en regard différents versets en ce sens : Ac 1,14 ; 2,46/Gn 11,1 (unité du peuple) – Ac 2,5/Gn 11,1.8 (diversité des nations) – Ac 2,21.38/Gn 11,4 ; Gn 12,2 (le nom)¹⁷. On pourrait ajouter Ac 1,8/Gn 11,4.8 (dispersion) et Ac 2,3.8/Gn 11,1.9 (langue unique/langues). Mais le parallèle le plus probant réside en Actes 2,6, Keener écrit que « Luc emploie le verbe συνεχύθη pour décrire la réaction de la foule en 2,6 [...] c’est sans doute une allusion au récit de Babel, qui emploie le nom apparenté σύγχυσις, ‘confusion’, comme une traduction grecque de ‘Babel’ »¹⁸.

La littérature du Second Temple nous aide aussi à repérer d’autres indices. Le livre d’Hénoc qui jouissait d’un grand renom au I^{er} siècle associe le motif des langues de feu au temple céleste

¹⁴ *La Bible d’Alexandrie*, LXX, volume 1, La Genèse, Paris : Cerf, p. 147.

¹⁵ Georgette Chéreau, « De Babel à Pentecôte, histoire d’une bénédiction » in *Nouvelle Revue Théologie*, 122-1, Bruxelles : A.S.B.L, 2000, p. 19.

¹⁶ Smith, *op. cit.*, p. 184.

¹⁷ Craig Keener, *Acts: An exegetical commentary*, Grand Rapids : Baker Academic, 2015, p. 842.

¹⁸ *Ibid.*, p. 843.

(Hé 14,9)¹⁹. Matthieu Richelle estime que « dans ces conditions, il est possible que Luc ait voulu indiquer par là qu’au moment de la descente de l’Esprit de Dieu sur les apôtres dans la chambre haute c’était en quelque sorte en même temps le temple céleste qui était descendu »²⁰. À la suite de G.K. Beale, il en conclut que « si cette analyse est juste, alors le renversement par rapport au récit de Babel est encore plus fort : les habitants de Babylone voulaient construire une tour-temple allant jusqu’au ciel ; ici, c’est le temple céleste qui s’étend vers le bas »²¹. Autre exemple, le livre des Jubilées, un ouvrage très populaire au I^{er} siècle, affirme qu’à Babel, Dieu « envoya un puissant vent contre la tour » (Jub 10,26)²². On peut facilement imaginer que le vent violent de la Pentecôte fasse écho au puissant vent de Babel. De même, *Les Oracles Sibyllins*, autre écrit influent, rapporte que « lorsque la tour fut tombée, et que les langues des hommes s’égarèrent dans des langages de toute espèce, toute la terre se remplit de mortels et se partagea en royaumes distincts » (Livre III,2)²³. Luc utilise cette même idée de partage pour parler des langues qui se posent sur les apôtres (Ac 2,3). Le choix de mot de l’évangéliste (διαμερίζω) est étonnant puisque le terme renvoi à l’idée de division (Lc 11,17 ; 11,18 ; 23,34). Quel renversement ! Chez Luc, la « division » des langues n’entraîne plus le chaos et la désunion, mais l’unité de l’Esprit et l’ordre apostolique (Ac 2,45, où le même mot est employé). Dans l’Église, la particularité de chacun est respectée, mais sans compromettre l’unité de tous, l’un et le multiple se conjuguant harmonieusement. Désormais, les humains ne seront désormais plus divisés par les langues, mais en fonction de leur réaction face à l’Évangile (Lc 12,52-53, toujours le même terme).

Pour Joseph Muthuraj, Luc s’inspire en fait déjà de l’histoire primordiale dans son évangile. En Luc 10,1, Jésus envoie les 70/72 en mission alors qu’il monte à Jérusalem, comme dans une anticipation d’Actes 1,8 et de la Pentecôte. Les chiffres 70 et 72 représentent « symboliquement les 70/72 nations du monde. Luc fait probablement allusion à l’idée vétérotestamentaire selon laquelle les enfants

¹⁹ François Martin (sous dir.), *Le livre d’Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, Paris : Létouzey et Ané, 1906, p. 36.

²⁰ Richelle, p. 273.

²¹ *Ibid.*

²² Disponible ici : <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/1986493>, consulté le 20/03/2023.

²³ Disponible ici : <https://archive.org/details/LivresSibyllins1A3/page/n25/mode/2up>, consulté le 20/03/2023.

de Noé ont peuplé toute la terre comme nations. Cette idée trouve appui sur Gn 10, la table des nations, une carte de l'humanité qui comme famille des nations s'étendait sur toute la terre. Les deux chiffres 70/72 expriment au mieux le symbolisme des nations. Selon la LXX, Noé avait 72 enfants et le TM en compte 70 »²⁴. Dans le récit de la Pentecôte, il y a donc fort à parier que la longue liste de Juifs de la diaspora fait également allusion aux 70/72 nations. En résumé, nous pensons avec G.K. Beale que bien que juives « ces groupes de personnes présentes à la Pentecôte représentent les contrées païennes d'où ils viennent, de sorte que la bénédiction de l'Esprit dont ils ont fait l'expérience représente aussi l'application de cette bénédiction aux contrées païennes »²⁵. Il y a là une inversion de la malédiction pesant sur les nations puisque, d'après Muthuraj, « la plupart des nations citées par Luc figurent dans la liste des malédictions des *Oracles sibyllins* »²⁶. La troisième sibylle se sert d'ailleurs de l'épisode de la tour de Babel pour critiquer les errances des nations²⁷. À la Pentecôte, les nations reçoivent donc la bénédiction promise dans la promesse à Abraham qui inverse la malédiction de Babel (Gn 12). Ainsi, « on lit le récit de la Pentecôte non seulement une inversion de Genèse 11,1-9, mais aussi, en quelque sorte, une réunion de représentants des nations de Genèse 10 (en version actualisée) venues écouter l'Évangile ». Toutefois, « là où Genèse 10 décrivait une carte résultant d'une expansion humaine, les Actes évoquent une dynamique d'expansion du terrain où l'Évangile est annoncé »²⁸. De plus, la dispersion de Babel était le fait de la condamnation divine, tandis que la dispersion post-Pentecôte sera le signe de la bénédiction divine, même si la persécution s'y mêlera. Cette lecture semble coller avec celle de Philon d'Alexandrie, l'influent exégète juif, qui avait choisi d'intituler son ouvrage sur Babel : *De la confusion* (συνεχύσεως, qu'on retrouve encore une fois en Gn 11 et Ac 2) des *langues*. Il interprète la dissémination de Babel comme une catastrophe qui multiplié le péché des humains dans la création. « Par la suite, répartis par

²⁴ Joseph Muthuraj, « Mission and Universalism in Luke-Acts » in *India Journal of Theology*, 39.1, Serampore : Serampore College, 1997, p. 60.

²⁵ G.K. Beale, *A New Testament Biblical Theology, The unfolding of the Old Testament in the New*, Grand Rapids : Baker Academic, 2011, p. 691.

²⁶ Joseph Muthuraj, *op. cit.*, p. 64

²⁷ Voir Valetin Nikiprowetzky, « La Troisième Sibylle, Recherches sur la signification, l'origine et la date du troisième poème pseudo-sibyllin, suivies du texte d'Oracula Sibyllina III, établi, traduit et annoté » in *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, Paris, 1963, pp. 341-351.

²⁸ Richelle, *op. cit.*, pp. 244-245.

peuples, et privés de leur langue unique, les hommes ne remplirent pas moins souvent la terre et la mer de leurs inénarrables méfaits »²⁹. En contrepoint, Luc a sans doute voulu montrer qu'après la Pentecôte les hommes allaient remplir la terre et la mer de l'Évangile. En d'autres termes, l'ordre de remplir la terre d'images de Dieu repris et transformé par Jésus passera donc par « la Judée, la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8). En résumé, là où le peuple a été défait en Gn 11, « en Ac 2, un peuple se construit dans la continuité de la promesse faite à Abraham »³⁰.

La Pentecôte, l'anti Babel ?

À l'issue de notre étude, il apparaît que la Pentecôte constitue le renversement de Babel. À Babel, les hommes arrogants craignaient d'être dispersés par le Dieu qu'ils voulaient détrôner, à la Pentecôte les apôtres attendaient d'être dispersés par le Dieu qu'ils révéraient. « À Babel, les hommes se sont rassemblés dans un but impie, mais ont été dispersés par la main de Dieu. À la Pentecôte, des 'hommes pieux' qui, bien que juifs, venaient de 'toutes les nations sous le ciel' furent rassemblés par la main de Dieu »³¹. Dans les deux cas, la théophanie a entraîné la confusion, mais d'une nature bien différente. « Alors que les langues inintelligibles ont provoqué la confusion à Babel, à la Pentecôte les langues intelligibles étaient si impressionnantes et inattendues qu'elle a entraîné la confusion de l'admiration »³². Les pèlerins de Jérusalem étaient abasourdis... de se comprendre enfin grâce à l'Esprit ! « *Hominum confusione et Dei providentia* » comme le fait remarquer Frank Macchia³³. La malédiction de Babel était levée sous leurs oreilles stupéfaites. Le nom qui fut exalté ce jour-là ne fut pas celui d'une foule hostile, mais d'un Seigneur crucifié et ressuscité qui avait répandu son Esprit unificateur sur la foule. L'unité mondiale se fera bien... mais dans le nom de Jésus seul.

²⁹ Philon d'Alexandrie, *De confusione linguarum*, 10, Cerf : Paris, 1963, p. 47.

³⁰ Ginette, *op. cit.*, p. 32.

³¹ Geoffrey Grogan, « The significance of Pentecost in the history of salvation » in *Scottish bulletin of evangelical theology*, 4.2, Inverness : Scottish Evangelical Theological Society, 1986, p. 98.

³² Beale, *The Temple and the church's mission*, *New Studies in Biblical Theology*, Westmont : IVP, 2004, p. 203.

³³ Frank Macchia, « Babel and the tongues of Pentecost: Reversal or Fulfilment? » in Mark J. Cartledge (sous dir.), *Speaking in tongues, multidisciplinary perspectives*, Milton Keynes : Paternoster, 2006, p. 51.

Toutefois, la Pentecôte n'annule pas toutes les conséquences de Babel. S'il n'existe qu'un seul message universel, l'Évangile, annoncé dans l'unité de l'Esprit, la pluralité linguistique va demeurer jusqu'au retour de Jésus. En Apocalypse 7,9, il est question d'une foule composée de personnes de « toutes langues » louant le Seigneur, la rédemption n'annule donc pas la diversité, mais la célèbre, dans l'unité de l'Esprit. Au triple jugement de Babel (confusion du langage, fin du chantier, dissémination) répond donc une triple bénédiction : un message commun, une Église-Temple bâtie par Dieu au moyen de l'Esprit, et une dissémination féconde dans les nations du peuple de Dieu. Ce message commun doit être proclamé par les nations dans l'Église-Temple de Dieu dans toutes les langues connues sous le soleil, jusqu'à ce que paraisse Jésus, le Christ, notre Sauveur !

Maranatha !



Chronique de livres

Michaël Girardin, *Au temps de Jésus : Hommes, histoire, société*, Charols, Excelsis, 2022 – ISBN : 978-2-7550-0489-2 – 555 p. – 25 € ou CHF 34.

Dans l'ouvrage *Au temps de Jésus*, Michaël Girardin met à disposition du grand public une véritable somme sur le contexte politique et religieux de la Judée à l'époque de Jésus et des apôtres. Malgré son jeune âge, l'auteur, docteur et maître de conférences en histoire ancienne, a déjà un nombre impressionnant de publications scientifiques à son actif. Ses recherches académiques portent principalement sur les questions de fiscalité dans le judaïsme ancien, mais aussi sur des problématiques en rapport à l'autorité politique et religieuse.

Dans ce livre, publié par l'éditeur évangélique Excelsis, Michaël Girardin fait état de toute son érudition sur le monde de Jésus, dans un style et un format qui rendent la lecture accessible à un large public de lecteurs de la Bible. Le livre est agréable à lire de façon suivie, mais il peut aussi être consulté à la manière d'un dictionnaire encyclopédique. En effet, la majeure partie de l'ouvrage est organisée en 273 notices numérotées, toutes répertoriées dans la table des matières finale.

Les 555 pages du livre sont divisées en sept chapitres. Le premier est consacré à une présentation détaillée des sources historiques servant de base à la suite de l'étude (pp. 19-90). S'en suit un survol de l'histoire de la Judée, des Maccabées jusqu'à Bar Kokhba (pp. 91-110) ; un chapitre important mais un peu court pour un ouvrage de cette ampleur. Les chapitres 3 et 4 se composent de notices biographiques sur des figures politiques : les empereurs romains depuis Auguste jusqu'à Hadrien (pp. 111-140) ; quelques gouverneurs de Syrie (pp. 140-149) dont le fameux Quirinius ; les rois de la dynastie d'Hérode (pp. 154-178) ; les gouverneurs romains de Judée (pp. 179-

200), avec une belle place donnée à Pilate (pp. 180-188) ; les grands prêtres juifs (pp. 201-213) ; et enfin quelques chefs rebelles évoqués par le Nouveau Testament comme Judas le Galiléen, Jésus bar Abbas, Theudas ou l'Égyptien (pp. 213-218).

Les trois derniers chapitres sont les plus développés du livre : ils contiennent aussi les réflexions les plus stimulantes. Le chapitre 5 propose diverses études de cas autour des « structures de gouvernement » (pp. 221-349). La section sur « les prérogatives des gouverneurs de Judée » (pp. 233-299) donne notamment lieu à une étude historique sur le procès de Jésus, puis sur celui de Paul devant Félix et Festus. En rapport au rôle des gouverneurs dans le « maintien de l'ordre », on apprend, par exemple, que les soldats de la passion – tout comme le « centurion » de Capernaüm (voir Mt 8,5-8) – n'étaient probablement « ni des Romains, ni des Juifs, mais ce que l'on nomme des 'Syriens', au sens large du mot dans l'Antiquité : des populations non-juives du Proche-Orient romain » (p. 256). Évoquant le prélèvement de l'impôt, l'auteur cherche à « dédouaner » les collecteurs d'impôt, dénonçant les idées reçues concernant leur prétendue malhonnêteté (pp. 281-289). Ils ne sont pas non plus des « collabos » puisqu'ils ne travaillent pas pour Rome, mais pour les notables locaux et qu'ils peuvent même parfois percevoir l'impôt du Temple.

Le chapitre 6 est consacré à une présentation des différents courants du judaïsme ancien (pp. 351-457). À la suite de plusieurs historiens contemporains, l'auteur indique que les pharisiens avaient globalement une application plus souple de la Loi que les sadducéens et les esséniens (pp. 413-418). Jésus ne dénoncerait que les excès de *certain*s pharisiens en matière d'interprétation de la Loi. Ce n'est pourtant pas ce que les Actes des apôtres laissent entendre lorsque Paul présente les pharisiens comme « le parti le plus strict de notre religion » (Ac 26,5).

Le dernier chapitre porte sur « le Temple et le culte » à Jérusalem (pp. 459-528). Une section sur la « fiscalité du culte » (pp. 498-517) permet d'entrevoir la grande compétence de l'auteur sur cette question. Il montre que les impôts que les Juifs versaient au Temple étaient conséquents – souvent plus de 25 % des revenus – et qu'ils dépassaient généralement l'impôt destiné aux autorités romaines.

L'ouvrage s'achève sur une brève sélection bibliographique (pp. 531-533) – beaucoup trop brève pour un ouvrage de cette qualité. On trouve également un index des textes du Nouveau Testament.

qu'il ne dise presque rien de la vie courante des « simples » Juifs du premier siècle. Pour le lecteur qui voudrait vérifier les affirmations de Michaël Girardin, l'absence de notes de bas de pages est également regrettable : l'auteur se réfère fréquemment à des écrits anciens, comme ceux de Flavius Josèphe, mais indique rarement la référence précise ; il présente et discute les hypothèses des spécialistes contemporains sans indiquer leur nom, ni de référence bibliographique. Il s'agit probablement d'un choix éditorial en direction du grand public, mais un choix frustrant pour les lecteurs initiés aux méthodes académiques.

Cela dit, l'ouvrage de Michaël Girardin devrait rapidement s'imposer comme une référence sur le contexte politique et religieux de la Judée à l'époque du Nouveau Testament. Écrite dans un langage et un style abordables, cette somme d'érudition intéressera tous ceux qui souhaitent mieux comprendre les réalités du monde de Jésus et des apôtres. ■

Timothée Minard

Ben Mitchell, *L'éthique et la réflexion morale – Guide d'étude*, Saint-Légier, HET-PRO 2022 – ISBN : 978-2-940650-08-8 – 128 pages – 22 € ou CHF 18.

C. Ben Mitchell (PhD, Université du Tennessee) est titulaire de la chaire de philosophie morale à l'Union University à Jackson, Tennessee, et est le rédacteur en chef de *Ethics & Medicine: An International Journal of Bioethics*. Il est l'auteur de nombreux articles scientifiques et a contribué à plusieurs livres.

La Bible ne fournit pas de réponses explicites par exemple sur le mariage pour tous, la Procréation Médicalement Assistée, le Genre, l'Intelligence Artificielle... Les jeunes qui ont baigné dans un monde où le christianisme a perdu de son influence, sont mal outillés pour faire face à ces questions et les anciens, quelque peu déphasés, ont peine à leur donner des réponses pertinentes. Ce petit livre se veut donc un guide pour construire une éthique chrétienne respectueuse de la Bible.

Après une introduction où il donne quelques notions de la science de l'éthique, l'auteur développe, en six chapitres, la matière de son ouvrage.

La première question traitée (pp. 19ss) est le relativisme : il n'y a plus aujourd'hui de norme morale absolue, car le bien ou le mal sont fonction de la culture ; mais à ce moment-là, pourrait-on qualifier l'esclavage de bon, parce qu'il fait partie d'une culture donnée ? et que dire alors de la volonté de changement : si la ségrégation raciale avait dû être considérée comme bonne, parce que faisant partie de la culture des États du sud, aux USA, alors Martin Luther King n'aurait eu aucune raison d'être !

Les deux chapitres suivants (pp. 29-68) font une rétrospective de l'histoire du raisonnement moral : l'auteur montre que la vision judéo-chrétienne a marqué largement, et de façon positive, la civilisation occidentale, dans plusieurs domaines de l'éthique : le mariage et la sexualité (Gn 1,26ss et 2,18-25) ; le travail (Gn 1,28-30 ; 2,15), la dignité de la vie humaine – l'homme étant image de Dieu (Gn 1,26ss et 5,1ss). Le droit des pays christianisés a aussi été influencé par la Bible : le Décalogue donne des principes généraux qui, sans couvrir tous les cas, ont trouvé des applications dans le droit de la famille (lieu de l'apprentissage de l'autorité et de la fidélité, pour avoir des foyers stables) ; le droit commercial où l'honnêteté et la bonne foi sont réclamés. Enfin l'ordre de ne pas convoiter génère des citoyens motivés pour obéir à la loi – une société doit pouvoir compter sur de telles personnes et ne peut se construire sur la peur du gendarme. Notons encore que la personnalité de Jésus et son enseignement (notamment le Sermon sur la montagne) ont marqué profondément la mentalité occidentale quant à l'amour, au respect de l'autre, à la justice...

L'auteur poursuit (pp. 69ss) avec un chapitre consacré à l'éthique du siècle des lumières, avec la question fondamentale : « Est-il possible d'être bon sans Dieu ? » Puis il passe en revue (pp. 83ss) les éthiciens évangéliques majeurs qui ont pris la Bible comme « norme normante » de leur système – dommage qu'il ne présente, à une exception près, que des auteurs américains. Il termine par des conseils pratiques sur la manière d'utiliser la Bible pour élaborer des décisions morales (pp. 97ss).

Dans sa conclusion (pp.107-108), il rappelle la nécessité d'aimer les hommes, à l'exemple de Jésus, et de chercher avec eux le but pour lesquels Dieu les a créés.

Un choix utile de définitions de l'éthique chrétienne, un glossaire, un bref tableau chronologique, des index et une bibliographie complètent cet ouvrage et en font, malgré sa brièveté, une bonne initiation à l'éthique chrétienne.

On regrettera que, lors de la traduction, on se soit simplement contenté d'ajouter une bibliographie des éthiciens francophones, sans présenter ni discuter les plus importants d'entre eux, de manière à permettre au lecteur de faire le pont avec leurs recherches. ■

Alain Décoppet

SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *104 fascicules* (dont un numéro double), plus de *8000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** de 1976 à 2022 complète vous est proposée
(déduction faite des numéros épuisés
progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org)
pour la somme de 160 €, 220 CHF, 224 CA\$ (frais de port compris),
soit une remise de plus de 75 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Responsable de ce numéro : Michaël de Luca

Adresse de la rédaction : Benoît Lemestrez, Rue des prés du lac 30a,
1400 Yverdon-les-Bains (Suisse)
Pour soumettre un article : 1550.mdl@gmail.com

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Comité de rédaction : Alain Décoppet, Michaël de Luca, Benoît Lemestrez, Anne-Catherine Pardon, Raymond Pfister.

Tout en souscrivant généralement au
contenu des articles publiés,
le comité de rédaction
laisse à leurs auteurs
la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement,
l'auteur d'un article ne s'engage pas
à souscrire à tout ce qui est exprimé
dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura – F-68320 Muntzenheim

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude-de-Mazenc.
Numéro d'impression : 20230168

Dépôt légal : 2^e trimestre 2023.
N° d'impression 20230168 ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : www.hokhma.org

HOKHMA

Un esprit, une équipe

Partage

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Eglises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

Fidélité

Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

Recherche

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

Hokhma

est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».
Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :
« Etre science dans le respect du seul sage ».